

Sociologia e Teologia di fronte al futuro

a cura di
G. Capraro

**Sociologia e teologia
di fronte al futuro**

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. *Papato e istanze ecumeniche*
7. *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. *Cristianesimo e potere*
11. *Popoli messianici*
12. *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo
13. *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal
14. *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*, a cura di F. Demarchi
15. *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo
16. *Teologia politica*, a cura di L. Sartori – M. Nicoletti
17. *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini – G. Menestrina
18. *Teologia e bioetica laica. Analogie convergenze e divergenze*, a cura di L. Lorenzetti
19. *Antropologia culturale e antropologia teologica*, a cura di G. Bof
20. *L'uomo, la tecnica e Dio*, a cura di M. Baldini-E. Benvenuto-K. Neufeld
21. Conci A., *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*
22. *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, a cura di G. Capraro

Series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di C. Leonardi
2. *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*, a cura di G. Cristoforetti
3. *Il principe vescovo Giovanni Hinderbach (1465-1486). Fra tardo-medioevo e Umanesimo*, a cura di M. Bellabarba – I. Rogger

Sociologia e teologia di fronte al futuro

Atti del convegno teologico interdisciplinare
Trento 11-12 maggio 1994

a cura di
Giuseppe Capraro

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 22

EDB

Istituto di Scienze Religiose in Trento
Sede: Via S. Croce, 77
38100 Trento
tel. 0461-210232
fax. 0461-980436

Direttore: Iginio Rogger

Comitato Direttivo dell'Istituto

Paolo De Benedetti, Wilhelm Egger, Walter Kern, Joseph Krejčí, Giovanni Menestrina (Segretario), Karl Neufeld, Germano Pellegrini, Luigi Sartori (Presidente), Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani

Realizzazione editoriale: ART servizi editoriali srl, Bologna

© 1995 Centro editoriale dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40372-X

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 1996

PREFAZIONE

LUIGI SARTORI

La prima sollecitazione al tema della futurologia mi è venuta nel recensire per *Studia Patavina* il manuale di *Teologia Pastorale* di P.M. Zulehner (Queriniana 1992; originale tedesco: 1989-1990; cf. *St Pat* 40(1993)2,421-424), Autore che abbiamo la gioia di avere con noi proprio quale relatore centrale del convegno e che dedica a questo aspetto della pastorale l'intero quarto volume della sua opera. Va tenuto presente il contesto della «pastorale» in cui si colloca il nostro tema; sappiamo che attualmente la sociologia si è fatta piuttosto reticente nei confronti della futurologia, dovendo fare i conti con la caduta di molti miti collegati con la fiducia nel progresso illimitato; ma la pastorale continua a domandare capacità di progettazioni a medio e a lungo termine, contro tendenze a esplorazioni a rischio e a scelte di continue e caduche improvvisazioni.

Nel 1992 prendeva pure il via la nuova Sezione di specializzazione in Teologia Pastorale presso la Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale in Padova, nella quale si vorrebbero appunto superare le visioni ristrette di una pastorale meramente praticistica, per elevare a tono e a livello scientifico e sapienziale l'attività pastorale e missionaria della chiesa. A questo fine cade appropriato il discorso sul problema della futurologia.

Ovviamente bisogna che la teologia chieda il soccorso delle scienze umane, prima fra tutte, della sociologia. Ecco il perché del momento specifico riservato in questo nostro incontro al dialogo fra teologi e sociologi. Nella tradizione della citata rivista *Studia Patavina* e dei connessi annuali incontri teologici del Tri-

veneto, è stato frequente il confronto tra teologia e sociologia,¹ ma questa volta si vorrebbe insistere sulla prospettiva specifica del «futuro» e coinvolgendo le due discipline in maniera radicale. In un recente passato l'orizzonte di incontro sembrava costituito dal discorso istituzionale (più che direttamente la fede, veniva in discussione la chiesa e la pratica religiosa in quanto «societaria», espressione di appartenenza a una chiesa): oggi pare che il discorso si sia radicalizzato, in quanto viene collocato proprio sulla fede intesa come momento antropologico, dimensione di coscienza e di vita interiore.

La nuova stagione storica e culturale in cui siamo entrati esige questo tipo di radicalizzazione. Si parla volentieri, anche se spesso in modo ancora retorico, di svolta «epocale»; nuovi assetti mondiali si stanno delineando, per rapporto a culture e religioni e non solo per quanto concerne economia e politica. Si misura la storia per millenni e non più per secoli. Si ha il coraggio di mettere sul tappeto problemi apocalittici; non ci si chiede solamente se sia finita l'era dell'Europa o della civiltà occidentale; si arriva a domandarsi se sia giunto al suo tramonto il Cristianesimo, la chiesa, addirittura la religione.

Il nostro presente convegno è stato preceduto da altri momenti di premessa e di preparazione. Rimando al ragguaglio informativo predisposto da Capraro, in riferimento all'incontro del 3 marzo (a Trento, di prevalente interesse sociologico) e a quello del 23 marzo (a Padova, presso la Sezione di Teologia Pastorale, di prevalente interesse teologico). Ma vorrei soprattutto dare risalto al Dossier preparato dallo stesso Capraro: si tratta di un lavoro altamente significativo e utile: ben 60 pagine di rassegna critica bibliografica e problematica, che fa il punto sulla situazione. Mi permetto di sollecitarne la lettura; ricordando che il merito maggiore di tutto il nostro lavoro va proprio riconosciuto all'amico Capraro. Le condizioni di precaria salute non mi hanno permesso di dedicarmi appieno alle varie tappe del nostro itinerario; devo a lui somma riconoscenza per l'umile ma eccellente impegno di integrazione e supplenza.

Di mio non so aggiungere che qualche cenno alla dimensione ecumenica del problema. È mia convinzione che le chiese sono chiamate proprio dall'ecumenismo a uscire dal loro chiuso pre-

¹ Importante soprattutto quello del 1972; cf. P. GIURIATI, «Teologia e sociologia al XX convegno teologico triveneto», *St Pat*, 19(1972)3, 670-696.

sente per guardare al vero loro futuro. Attualmente i dialoghi ecumenici sono arrivati a dare risalto alla «memoria»; addirittura a dover e voler riscrivere la storia passata, perché sia possibile creare processo storico nuovo e comune. Profezia, ma partendo dalla memoria; il futuro attinto dal passato. Il sogno di molti oggi è di poter riciclare la storia, cambiarne il segno; per questo si guarda alle religioni e filosofie dell'estremo oriente, nella ricerca di una sorta di «eterno ritorno» e di una reversibilità del tempo (il tempo invece sembra indominabile nella sua corsa in avanti e che non permette ritorni!). In questo momento penso a s. Agostino, il quale ha forse più di qualsiasi altro filosofo meditato sul rapporto fra tempo ed eternità, per decifrare il tempo nello specchio dell'eternità, ma anche l'eternità nello specchio del tempo; e a questo proposito mi apro a una confidenza: mi ha sempre fatto problema il fatto che per Agostino la Trinità trova suoi riflessi nelle tre facoltà umane: memoria, mente e volontà; l'analogia tra pensiero e Verbo e tra volontà-amore e Spirito Santo non fa problema; ma perché mai Agostino pone in analogia il Padre con la memoria? Mi pare di essere giunto a capire che per Agostino la memoria è la traccia dell'eternità dentro il tempo: attraverso la memoria tutto viene trattenuto dalla provvisorietà e voracità distruttiva dell'effimero, il «divenire» si costituisce in modalità espressiva dell'«essere», in principio di consistenza e quasi di assolutezza.

Ho accennato a queste riflessioni soltanto per dare qualche segno della mia profonda partecipazione al lavoro che stiamo per affrontare. E per dire che il discorso sul nostro futuro diventa decisivo proprio in ordine a comprendere meglio il nostro presente e il nostro passato.

Certamente anche questa volta ci toccherà sostare un po' sull'atrio della problematica specifica. Solo domani entreremo nel vero dibattito sulla futurologia; adesso ci permettiamo di misurarci ancora una volta con la fondazione epistemologica delle due discipline che sono messe a confronto tra loro, sociologia e teologia, soprattutto in quanto sembrano aprirsi a due tipi diversi di futuro, a quello escatologico la teologia, a quello storico la sociologia.

Auguriamoci che i due futuri non siano messi in opposizione tra loro, ma che in qualche modo possano implicarsi a vicenda, senza che per questo venga intaccata la rispettiva autonomia. In altre parole, auguriamoci che il nostro risulti un autentico lavoro interdisciplinare.

Preparazione del convegno

I

DOSSIER PREPARATORIO: SOCIOLOGIA E TEOLOGIA DI FRONTE AL FUTURO

GIUSEPPE CAPRARO

«Ciò che non è sanamente
e profondamente umano
non può neanche essere divino»
(P. Tarcisius Geijer, certosino)

Nel prezioso volumetto *Il canto degli uccelli. Frammenti di saggezza nelle grandi religioni*, scritto da Anthony de Mello una decina di anni fa in India e pubblicato in Italia nel 1987 con la presentazione di Luigi Sartori, ho trovato (pp. 186-187) la seguente poesia, che ben si addice a interpretare la situazione attuale della dimensione religiosa e a introdurre il dibattito sul suo futuro:

La fiera internazionale delle religioni

Il mio amico ed io andammo alla fiera.
La fiera internazionale delle religioni.
Non una fiera commerciale. Una fiera della religione.
Ma la concorrenza era altrettanto strenua,
la propaganda altrettanto chiassosa.
Al banco ebreo ci dettero dei volantini
che dicevano che Dio era compassionevole e
gli ebrei erano il suo popolo eletto. Gli ebrei.
Nessun altro popolo era tanto eletto quanto
il popolo ebreo.
Al banco musulmano apprendemmo che Dio era
misericordioso e Maometto il suo profeta.
La salvezza viene nell'ascoltare
l'unico profeta di Dio.
Al banco cristiano scoprimmo che Dio
è amore e non c'è salvezza al di fuori
della chiesa. Entra nella chiesa o rischiari
la dannazione eterna.
Mentre ci allontanavamo chiesi al mio amico:
«Cosa pensi di Dio?». Egli rispose:
«È bigotto, fanatico e crudele».
Tornato a casa dissi a Dio: «Perché allestisci questo genere di cose, Signore?

Non vedi che da secoli ti procurano una cattiva fama?»

Dio rispose: «Non l'ho organizzata io la fiera. Io mi vergognerei perfino di visitarla».

1. Il senso di un dibattito

Nella nostra società, in cui idealità forti e miti consolidati si sono infranti nella realtà quotidiana, segmentata in tanti frammenti, si è alla ricerca di nuovi significati e di nuovi approdi per la domanda di senso che sale con forza dalle rovine della modernità. I temi della vita e della morte, che con malcelata soddisfazione si volevano ancorati a epoche prescientifiche, ritornano impellenti di fronte allo sviluppo tecnologico che si sottrae in modo sempre più marcato a qualsiasi regolazione e controllo culturale. La stessa normatività del vivere associato si disperde nelle varie aree istituzionali, che rivendicano autonomia decisionale nell'ambito dei mezzi e in quello dei fini.

1.1. *La svolta della sociologia della religione*

Di fronte a queste prospettive è lecito chiedersi se la religione sia in grado di offrire elementi di identità e di appartenenza, tali da rispondere in modo sensato e sicuro a quanti sono alla ricerca di punti di riferimento qualificati. Infatti il discorso religioso si presenta sempre come depositario della verità, proprio perché ha la pretesa di possederla e di esserne posseduto; di qui il rischio dell'intolleranza, tanto più evidente quanto più variegata sono le verità in circolazione. In un contesto multietnico e pluriculturale come l'attuale, il dilemma tra identità ritrovata, che qualcuno si ostina ancora a qualificare con il termine ambiguo di fondamentalismo, e tolleranza, specie nella sua versione più pregnante di comunicazione dialogica, è uno dei nodi con cui confrontarsi, perché ancora irrisolto per la carenza di abiti virtuosi.

L'onestà intellettuale e l'impegno per la ricerca della verità sono stati sottolineati da Luigi Berlinguer, rettore dell'Università di Siena, in occasione della presentazione del volume a cura di S. Buralassi, C. Prandi, S. Martelli, *Immagini della religiosità in Italia*, introduzione di C. Cipolla (1993), che ha avuto luogo in quell'ateneo l'8 novembre 1993. Le stesse sollecitazioni sono state riprese e arricchite da Achille Ardigò, presidente dell'Istituto

Trentino di Cultura, che in quella circostanza ha offerto del testo una lettura in profondità, facendo emergere le dimensioni latenti di una svolta significativa nella sociologia della religione in Italia. Infatti, a fronte della riflessione sul fenomeno religioso che si richiama all'impostazione sociologica classica, centrata sull'analisi delle funzioni sociali e culturali del sacro, sta prendendo forma un paradigma nuovo, che vede nel religioso una realtà «altra», non giustificabile più in termini culturologici per i suoi effetti d'integrazione e di legittimazione, bensì in termini trascendenti per la novità del suo messaggio e per la radicalità della sua prospettiva al di là del sociale e dell'umano.

In questa direzione si muove il corposo contributo di Pierpaolo Donati,¹ la cui preoccupazione è ancorare la sociologia della religione a una comprensione adeguata del sociale, che egli individua nelle dimensioni simbolica e strutturale della relazione sociale. Infatti per «uscire dal sociologismo bisogna accedere ad una visione relazionale della religione».² La religione, in quanto esperienza originaria (originaria anche dell'etica) è un'esigenza relazionale «archetipa», cioè profonda e latente, sempre esterna al sistema sociale e allo stesso tempo interna a esso, perché consiste nel rapporto tra immanenza e trascendenza, che si ritrova in tutte le relazioni sociali.

La religione diventa così un nuovo modo di connettere («religare») la realtà sociale a ciò che è altro da essa e di rileggerla («relegere») secondo una relazionalità dinamica,³ che scava sempre più in profondità nella società e nell'uomo, perché essa stessa costituisce la possibilità estrema, la relazione «ultima» e il fondamento di tutte le altre. La religione quindi è rilevante per l'etica non perché costruisce le norme, tanto meno le meta-norme, ma perché qualifica e fornisce quelle necessarie connessioni di senso che garantiscono all'ethos la sua stessa normatività. Oggi in particolare è necessario «rinormativizzare il tessuto sociale, messo in fluttuazione dall'economia e dagli apparati tecnico-scientifici, secondo un senso pienamente umano, il che significa religioso, perché il “totalmente Altro” corrisponde al “totalmente Me stesso”».⁴

¹ P. DONATI, «La religione e le nuove frontiere dell'etica», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Milano 1993, 59-98.

² Ibidem, 96.

³ G. CAPRARO, *L'esperienza religiosa nella scienza sociale. Lineamenti di sociologia della religione*, Padova 1990, 40-41.

⁴ P. DONATI, «La religione e le nuove frontiere dell'etica», cit., 93.

Del resto le norme sociali non sono autoritative in quanto risultano da un accordo preliminare (il patto sociale), in conseguenza quindi di un adattamento funzionale, bensì perché sono relazionali, tali cioè da integrare le componenti analitiche dell'azione sociale secondo il senso a essa inerente, che è espresso dal suo significato e dalla intenzionalità del soggetto agente. È la persona che in ultima analisi sceglie e costruisce il corso dell'azione, pur tra i condizionamenti e le pressioni del contesto ambientale e strutturale, sistemico e di mondo vitale. La rete societaria infatti non riesce a declassare «l'individuo in relazione» a semplice comparsa nella veste di nodo funzionale, succube dei suoi riferimenti e dei problemi di stima e disistima, legati alle relazioni intersoggettive.

Secondo la grande lezione weberiana, l'azione sociale, per essere tale, deve risultare «dotata di senso» ed essere qualificata in termini di simbolismo e di intenzionalità oppure, come ha teorizzato Talcott Parsons nella nozione di «latenza», essere riferita ai valori ultimi (*ultimate value standards*). In tale contesto l'etica delle conseguenze, utilitaristica e funzionale, può diventare un'autentica etica teleologica (etica della responsabilità) solo se si coniuga con quella dei diritti (etica della convinzione) nella sinergia tra contingente e assoluto, tra immanente e trascendente, tra fenomenologia e metafisica, che costituisce l'orizzonte ultimo dell'esperienza umana e il senso propriamente religioso del sociale, il suo compimento pieno.

È convinzione di Donati che la società non solo sia un'impresa culturale prima che tecnologica, ma che oggi essa non possa «proporre una strategia contro la morte, né la rigenerazione del tempo, né una filosofia dell'eterno ritorno»,⁵ come sostiene Sabino Acquaviva nel suo volume *Eros, morte ed esperienza religiosa* (1990), se non riscopre prima la sua dimensione religiosa latente. Del resto anche dalle ricerche empiriche, come per esempio dalle indagini sociali sul Trentino-Alto Adige,⁶ risulta che la religione rimane ancora il fattore strategico per declinare il rapporto complesso tra l'insieme dei tratti culturali di questa regione.

⁵ Ibidem, 91 e 95.

⁶ G. CAPRARO, «Religione e cultura a confronto nel Trentino-Alto Adige», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Milano 1993, 298-322.

1.2. *L'attesa del futuro nella teologia della storia*

Più che una teoria dell'eterno ritorno, la teologia cristiana propone una rigenerazione del tempo attraverso l'attenzione alla storia umana, che è incamminata verso la sua pienezza secondo delle scansioni regolari e diversificate in base alle singole epoche di riferimento. Oggi, specie per l'impulso di Giovanni Paolo II, viene privilegiata la categoria del «millennio» per dare corpo all'istanza messianica del popolo di Dio. Infatti, all'inizio del suo pontificato, il papa usò per la prima volta l'indicazione «verso il terzo millennio» nell'enciclica *Redemptor hominis* e diede un senso all'epoca attuale, definendola «tempo di un nuovo Avvento, che è tempo di attesa».⁷ Questo tema torna con insistenza nella *Redemptoris Mater* del 1987, scritta per celebrare il secondo millennio dell'annunciazione e quindi dell'incarnazione di Cristo nel seno di Maria. A commento di tale enciclica Luigi Sartori⁸ ripropone i nodi essenziali della teologia della storia, che, dopo aver conosciuto una felice stagione a ridosso del concilio Vaticano II, si è andata affievolendo per essere invece riportata in auge proprio in questo periodo con i grandiosi orizzonti, che Giovanni Paolo II sta ridisegnando davanti ai credenti.

Secondo il teologo padovano, il concetto-chiave da ripensare e da approfondire è la «pienezza del tempo» sia nel senso passivo sia in quello attivo. Nel primo caso si sottolinea il fatto che la storia riceve da una realtà «altra», che la trascende, il suo pieno significato. È Dio che dall'eternità immette nella storia un «evento», l'incarnazione di Cristo, che costituisce «pienezza e compimento». Nel secondo invece è la storia a produrre circostanze e fatti, dai quali il Cristo attinge e quindi riceve per realizzarsi e per essere compreso. Cristo quindi, come del resto la storia stessa, dà e riceve in quella reciprocità relazionale, che si genera nel rapporto tra immanenza e trascendenza. Egli attinge, attraverso le vicende di Israele, da tutti i secoli che hanno preceduto la sua avventura terrena. Maria è la personificazione della storia universale che confluisce nell'evento dell'incarnazione e nello stesso tempo, quale madre della chiesa, riassume le epoche successive,

⁷ RH 1: EV.

⁸ L. SARTORI, «“Storia della salvezza” e “Storia dell'umanità”» nell'enciclica *Redemptor Mater*», in *Marianum Ephemerides Mariologiae* LI, Fasc. I-II (1989)139, 19-32.

che lo recepiscono e lo «svolgono». Maria quindi appartiene al «prima» e al «dopo» Cristo.

Infatti il Cristo della chiesa è debitore verso gli altri, nel senso che riceve dalla storia umana, fatta di popoli, di culture e di religioni diverse. La «pienezza» non è ancora «pienamente» assunta. Essa stessa, in quanto è ancora nella storia, resta «in cammino verso la pienezza». In tale contesto si comprende inoltre l'idea-forza della teologia delle religioni non cristiane, secondo la quale il tema del «ricevere» e del «dare», nella comunicazione e interazione dialogica, consente di camminare insieme verso il Regno di Dio, in cui si invera la pienezza dell'incarnazione. Cristo quindi è un «venuto» e nello stesso tempo è tuttora un «veniente»: una persona perennemente in arrivo, da scoprire e da accogliere. L'attesa messianica del futuro si trasforma così in un avvento continuo, che, per quanto ci riguarda, è aperto alle novità del terzo millennio.

L'avvento perenne della chiesa si identifica inoltre con lo spirito della Pentecoste, che la sollecita a «preparare» il futuro, fatto di avvenimenti e di gesti quotidiani. La storia pertanto non è solo «gravida» di grazia (ecco il senso primario di «evento»), ma è anche gravida di impegno secondo la prospettiva profetica della chiesa quale popolo messianico. Come lo è del resto Maria, «piena» di grazia, che proclama nel «Magnificat» un inno denso di significato storico, quasi un manifesto religioso e politico per la liberazione dell'uomo.

La storia quindi non è solo storia dell'umanità, fattuale ed effimera, ma è anche storia della salvezza in quanto è caricata di senso dall'evento unico e singolarissimo dell'incarnazione, che offre il Cristo quale «pienezza del tempo» per ricucire e riorganizzare in un orizzonte significativo sempre nuovo i singoli frammenti della cronaca quotidiana. Le parole stesse di Gesù e quelle degli apostoli sono orientate e orientanti a quella sorgente, in quanto ne estrarrebbero la ricchezza ivi contenuta, fanno cioè opera di scavo e di messa in luce. Questa iniziativa è propria dello Spirito Santo e quindi può e deve continuare nel tempo della chiesa. In tale modo ogni esegesi biblica autentica vive dello spirito dell'avvento, che comporta l'attesa di una nuova luce e quindi di un progresso relativo sul piano della comprensione e del dialogo intersoggettivo.

Tale prospettiva si rivolge al futuro, da cui si lascia interpellare per poi interrogarlo a sua volta sulla base degli elementi offerti

alla riflessione comune dalla scienza sociale e dalla fede. È questo il senso del dibattito interdisciplinare tra sociologia e teologia, che si confrontano in questa sede con una serie articolata di problemi: quale futurologia è possibile nella società postmoderna? Qual è il futuro della religione? Come va interpretata l'ipotesi del post-cristianesimo? Quali sono le sfide più rilevanti per la teologia e in particolare per l'ecclesiologia?

2. Primo interrogativo: quale futurologia è possibile nella società postmoderna

La questione viene sollecitata dal testo con il quale Paul M. Zulehner chiude la serie dei suoi volumi dedicati alla teologia pastorale.⁹ Nel quarto, egli tratta della *Futurologia pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani* e dedica l'introduzione all'approfondimento del «dialogo teologico-pastorale con la futurologia».¹⁰ Quest'ultima è una proposta interdisciplinare, avanzata da Ossip K. Flechtheim nel saggio del 1953, *Futurologie. Der Kampf um die Zukunft*, e ripresa in seguito in *Storia e futurologia*.¹¹ Il suo apparato teorico prevede anche una scaletta metodologica, articolata in tre momenti: la prognosi (momento analitico) con la proiezione nel futuro delle tendenze in atto; l'utopia (momento predittivo) con la formulazione esplicita del futuro desiderato; la pianificazione (momento pragmatico) con il tentativo di scoprire e di realizzare le condizioni per trasformare la situazione presente in quella attesa.

In questo modo vengono disegnati tre tipi di «futuri»: verosimili, auspicabili e possibili.

I *futuri verosimili* sono quelli che si possono prevedere in base ad analisi accurate sul presente. Oggi le crisi dell'umanità diventano sempre più complesse e si dispone di un arco di tempo sempre più ristretto per farvi fronte a motivo dell'accelerazione esponenziale dei cambiamenti in atto. I futuri verosimili, che Zulehner prende in considerazione¹² e qualifica come «sfide» cui si

⁹ P.M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, Düsseldorf 1989-1990.

¹⁰ P.M. ZULEHNER, *Futurologia Pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani*, vol. 4 di Teologia pastorale, Brescia 1992, 9-32.

¹¹ O.K. FLECHTHEIM, *Storia e futurologia*, Salerno 1969.

¹² P.M. ZULEHNER, *Futurologia Pastorale*, cit., 33-136.

dovrà rispondere, sono la minaccia per la pace, la questione ambientale, la ridefinizione del rapporto tra i sessi e la rivoluzione informatica. Gli strumenti a disposizione della futurologia sono le indagini scientifiche, che consentono di elaborare degli scenari probabili in base alle scelte ipotizzate.

Ci sono poi i *futuri auspicabili*, che le varie utopie tendono a individuare tra quelli verosimili, e infine i *futuri possibili*, che un'accurata strategia pianificatrice consente di realizzare in un arco di tempo determinato, cioè entro breve, medio e lungo termine. Il teologo austriaco presenta inoltre¹³ gli atteggiamenti della gente di fronte al futuro, che Herman Kahn ha distribuito nella seguente tipologia, contenuta nel suo volume *Vor uns die guten Jahre. Ein realistisches Modell unserer Zukunft*: i neomaltusiani convinti, poveri e disperati; i pessimisti moderati, secondo i quali la catastrofe è ancora possibile; gli ottimisti moderati, che invece considerano probabile un esito positivo; gli entusiasti della tecnologia e della crescita, pieni di ottimismo e di fiducia nel futuro.

2.1. *Il sogno di Prometeo: prevedere il futuro*

Da sempre gli uomini hanno cercato di cogliere il mistero dell'avvenire. Il mitico Prometeo, termine che significa «chi prevede», è la figura emblematica di questo tentativo generalizzato. Bernard Cazes ha raccolto in un volume le figure dell'avvenire, disegnate in Occidente dal tempo di s. Agostino ai nostri giorni, e ha così offerto una verifica empirica alle intuizioni di J. de Maistre: «l'eterna malattia dell'uomo è di penetrare l'avvenire», e di Fourier: «è impossibile sradicare dal cuore umano la passione di conoscere il domani».¹⁴

La genesi di questa attitudine perenne viene attribuita da un lato alla pretesa dell'uomo di indovinare il futuro, che è una competenza della divinità, e dall'altro al suo costante tentativo di disegnarlo per dare un senso alla storia. Secondo Cazes, l'aspettativa di sapere prima ciò che avverrà in seguito si è intensificata e si è venuta istituzionalizzando soprattutto dopo il 1945, quando si è sviluppato un processo diffuso di elaborazioni scientifiche tese alla produzione di conoscenze sul futuro («pro-spettive») con lo

¹³ Ibidem. 20-21.

¹⁴ B. CAZES, *Histoire des futures. Les figures de l'avenir de saint Augustin au XXI^e siècle*, Paris 1986, 442.

scopo dichiarato di facilitare la presa di decisioni. In particolare le amministrazioni militari e civili, le imprese economiche e le organizzazioni internazionali hanno messo in moto progetti di ricerche futurologiche, in cui l'arte sacra dell'indovino si mescola con l'argomentare razionale del disegno e del progetto.

I «lavoratori del futuro», così sono qualificati dall'autore gli specialisti del settore, si distribuiscono in due categorie: i tendenzialisti e gli alternativi. Ai primi appartengono quanti fanno riferimento al movimento legato alla rivista *Futuribles*. Essi prediligono le analisi quantitative d'impianto statistico-matematico, che consentono loro di «giocare» alla simulazione e quindi di pronosticare a grandi linee l'evoluzione futura di alcune tendenze rilevate al presente. Questo è l'ambito della futurologia propriamente detta, che rivendica al tendenzialismo un carattere realistico, assente invece, secondo tale impostazione, nell'altra sponda. Gli alternativi infatti, o profetici come a volte sono definiti, parlano piuttosto di epoche nuove, di trasformazioni radicali, di rivoluzioni e di salti qualitativi.

I primi e i secondi comunque si interessano a una serie omogenea di aree analitiche:¹⁵ l'ambiente naturale o ecosfera, il contesto geopolitico, la crescita economica mondiale, la popolazione, i valori, l'occupazione, lo stato sociale e il cambiamento tecnologico.¹⁶ Va detto inoltre che il futuro può trovare spazio in generi letterari differenti: dal romanzo all'elegia utopica, dal saggio storico-filosofico alla scienza con i suoi modelli simulati. Infine le figure del futuro più ricorrenti¹⁷ risultano essere: nel passato, il cambiamento continuo o l'evoluzione sociale e il cambiamento discontinuo moderato; nel presente, la discontinuità radicale e, in prospettiva, il sincretismo. Dall'analisi di Cazes emerge quindi la tendenza a percepire il nostro tempo come segnato da una svolta epocale, più marcata di quelle precedenti, come per esempio di quella che segnò la fine della civiltà medievale con lo sviluppo del rinascimento e l'avvio della modernità.

Per quanto riguarda però la futurologia in Italia, va rilevata una certa riluttanza a intraprendere imprese scientifiche in questo

¹⁵ Ibidem, 396.

¹⁶ A. GASPARINI, «L'impatto delle nuove tecnologie tra invadenza e controllo», in A. SCAGLIA (a cura), *Le scienze sociali europee sul finire del secolo XX. Sfide demografiche tecnologiche epistemologiche*, Trento 1992, 197-231.

¹⁷ B. CAZES, *Histoire des futures*, cit., 427.

settore. Lo affermava nel 1987 Alfredo Salustri, allora vicepresidente del CNEL, presentando il volume *Futuro e complessità* a cura del «Gruppo promotore per l'analisi prospettiva». Il progetto era stato avviato due anni prima con il finanziamento del CNR per iniziativa di Eleonora Barbieri Masini, presidente della «World Futures Studies Federation», che è ancora impegnata su questo fronte, come risulta dal suo saggio *Why futures studies?*.¹⁸ Il testo del «Gruppo promotore» prende in esame la teoria, la storia e gli aspetti epistemologici della previsione; quindi approfondisce i suoi approcci e le sue metodologie per poi applicarli ad aree specifiche: analisi politica, previsione tecnologica, risorse naturali oggi e in prospettiva, sistema industriale italiano, proiezioni e tendenze dell'occupazione, ruolo e tecniche di previsione nei trasporti, agricoltura nell'anno 2000.

Nello stesso periodo l'Istituto Universitario di Lingue Moderne di Milano raccoglieva a convegno una nutrita schiera di esperti in vari settori con l'intento di sollecitarli a una riflessione sul futuro del loro ambito di competenza. Tra di essi figuravano i sociologi S. Acquaviva, F. Alberoni, G. Baglioni, V. Cesareo, L. Gallino e C. Mongardini. Le relazioni sono state poi raccolte nel volume, che riprende il titolo dell'incontro, *L'immagine del futuro* ed è a cura di Rosa Giannetta Trevico. Nel suo contributo specifico¹⁹ ella passa in rassegna varie concezioni del tempo (società arcaiche, cultura greca, religione mazdaica, giudaismo, cristianesimo, Islam, marxismo) per concludere con la nostra epoca, caratterizzata dalla crisi delle ideologie e dal prevalere del pragmatismo scientifico.

Questi fenomeni si ripercuotono anche sull'attuale significato del tempo, che perde la sua prospettiva escatologica per diventare un «percorso epifanico», centrato sul presente con la dialettica binaria tra ciò che accade e ciò che appare, «tra il presente e l'innovazione, fra l'esistente e lo scopribile, fra l'oggi e il domani». ²⁰ Per cui, nell'impossibilità di progettare il futuro, gli individui diventano esploratori del tempo, impegnati giorno per giorno a scegliere in «libertà», secondo una logica strumentale e un'etica relativistica, l'immagine più appetibile che la situazione quotidiana

¹⁸ E. BARBIERINI MASINI, *Why futures Studies?*, London 1993.

¹⁹ R. GIANNETTA TREVICO (a cura), *L'immagine del futuro*, Milano 1986, 90-111.

²⁰ *Ibidem*, 108.

na suggerisce. Tramonta così l'istanza prometeica dell'uomo di penetrare l'avvenire per decifrarne i contenuti. Il tempo non può avere nessuna meta precodificata. L'eventuale interesse per il futuro è giustificato solo dal fatto che permette di agire nel presente per assicurarsi un futuro «soddisfacente». Qualsiasi interesse per il futuro che vada al di là di questa richiesta di un'azione nel presente deve essere attribuito alla pura curiosità.²¹

Per Italo De Sandre invece c'è ancora lo spazio per «interpretare» il futuro, senza però avere la pretesa di leggerlo «oggettivamente».²² È un problema di senso più che di descrizione. Infatti il positivismo scientifico è in crisi o comunque in forte discussione, anche tra gli stessi fisici (ma molti non lo sanno), per cui al presente hanno più fortuna, in questa operazione culturale, le scienze che si basano su leggi probabilistiche, come per esempio la sociologia. Essa, dal canto suo, tenta con fatica e metodo di chiarire e interpretare la complessità e la variabilità elevatissime dei fatti sociali, che accadono oggi o che sono appena accaduti, per cogliervi le ambivalenze prospettiche. Il cambiamento, la cesura, le biforcazioni sono visti non soltanto come processi di perdita di ordine e di equilibrio, distruttivi rispetto ai sistemi precedenti, ma anche come espressioni di eventi o strutture di nuovi fenomeni, che nascono dalla creatività del sociale e sono prodotti continuamente, anche se imprevedibilmente in senso particolare, da gruppi e da individui. Ciò vale, secondo De Sandre, anche nell'ambito intra-ecclesiale nella prospettiva della sinodalità.²³

2.2. *La fine della modernità e la caduta del mito del progresso*

Le analisi sui sistemi di valore degli europei (*European Values Study*) consentono di registrare sia la destrutturazione della civiltà preindustriale cristiana sia i vistosi momenti di crisi della modernità, che l'ha sostituita, come sostiene Renzo Gubert nel presentare i risultati dell'indagine italiana nel contesto della ricerca continentale. L'ipotesi della fine della modernità e dell'inizio

²¹ R. DE VITA, *Razionalità ed etica. La conoscenza sociologica del limite*, Milano 1993, 131.

²² I. DE SANDRE, «Interpretare il futuro: tra incertezza e creatività», in *Servizio della Parola*, Dattiloscritto, 1992.

²³ I. DE SANDRE, «Camminare insieme, valorizzare la complessità: diagnosi socio-culturale», nel numero monografico «La sinodalità» di *Credere oggi*, XIII(4-1993)76, 5-19.

di una nuova civiltà sta diventando sempre più diffusa.²⁴ Ci possono essere però i «profeti della società, che cercano di divinare il futuro attraverso osservazioni non sistematiche, introspezioni e anticipazioni ermeneutiche».²⁵ Costoro ignorano oppure, subdolamente, fanno uso dei meccanismi psico-sociali, che Robert K. Merton ha definito «profezia che si auto-adempie» e «profezia che si auto-distrugge». Mentre la sociologia scientifica, che procede con l'osservazione sistematica e la discussione critica dei correlati empirici dell'apparato teorico, tende prima di tutto a descrivere per poi comprendere, spiegare e quindi prevedere la dinamica relazionale della società e della cultura secondo la scansione di alcuni periodi.

La tendenza a periodizzare la storia in base a novità specifiche del pensiero e del costume oppure in seguito a rivoluzioni di vasta portata è assai diffusa, ma raramente coinvolge tutta l'umanità. Lo sostiene Franco Demarchi,²⁶ che ripercorre le tappe fondamentali delle vicende mediterranee dall'evo antico all'esaurimento della modernità, definito dalla svolta postmoderna, e riprende, in parte, un'intuizione di Romano Guardini,²⁷ che con singolare anticipo ha riflettuto sulla fine dell'epoca moderna e, con la sua proposta della «fede nuda»,²⁸ ha offerto degli stimoli per una spiritualità adulta nella prospettiva di un futuro povero dal punto di vista della religiosità.

Nel Quattrocento il linguaggio colto usava il termine «modo» per indicare l'oggi e sottolineare la rilevanza del presente rispetto al passato. Allora nacque l'epoca moderna, quando cioè furono applicate le regole del pensiero logico non più solo ai concetti ma anche ai fenomeni attraverso il metodo induttivo e sembrò si aprisse una frattura fra ieri e oggi, fra cultura delle tradizioni antiche e culto delle scoperte del proprio tempo.²⁹ Religione, filosofia e scienze operavano ancora in sinergia in quel periodo che fu

²⁴ S.G. DAVANEY (ed.), *Theology at the End of Modernity*, Philadelphia 1991.

²⁵ R. GUBERT, «Introduzione», in Id. (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Trento 1992, 7.

²⁶ F. DEMARCHI, *Il postmoderno*, Dattiloscritto, Trento 1993.

²⁷ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950 (tr. it.), *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1954.

²⁸ S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Urbino 1990.

²⁹ F. DEMARCHI, *Il postmoderno*, cit.

definito «rinascimento» e «umanesimo». In seguito si consumò la frattura fra queste dimensioni dell'essere e del conoscere, specie con l'esplosione dell'illuminismo e dei suoi miti, oggi entrati in crisi. È lecito chiedersi quindi se la presente sia un'epoca post-moderna oppure postilluministica,³⁰ nel senso che l'illuminismo è solo una delle fasi storiche della modernità, la quale viceversa deve ancora realizzare in pienezza le sue opzioni originarie.

Sembra invece che la discontinuità tra moderno e postmoderno sia ben definibile. Achille Ardigò individua infatti tre caratteristiche di questo processo: il deperimento della metafisica e della categoria forte del sapere, il quale si rileva *observer dependent* e non più scoperta di leggi iscritte nella oggettività della natura fisica e della storia umana; la dissociazione tra sapere scientifico, fondato su rigore e razionalità di logiche causali o multifattoriali, ma entro circoscritti contesti di ricerca o su modellistiche selettive sistemiche, e ogni altro sapere; la specializzazione spinta e il forte utilitarismo, che non stimolano gli scienziati a interrogarsi su tematiche di grande portata, affini alle questioni metafisiche o religiose. Per queste ragioni egli non esita a definire il postmoderno come «il generale depotenziamento rispetto a quel tratto moderno che è stato ed è la fede laica nell'universalità della ragione umana e l'ottimismo nel progresso evolutivo della storia umana, non privi di esasperazioni da parte dell'immanentismo ateo».³¹

Il mito del progresso è una delle grandi narrazioni della modernità che si stanno dissolvendo.³² Tra esse figurano anche lo spirito assoluto, la classe proletaria, la nazione, la scienza e la programmazione. Questi racconti hanno dominato la modernità, avvalendosi proprio della comune ideologia del progresso, che secondo Arnold Gehlen diventa sempre più una «routine». Si determina in tal modo il venir meno del senso storico – egli parla infatti di «post-histoire» – a motivo dell'assuefazione generalizzata a una condizione di novità continua. Il disincanto, di weberiana memoria, colpisce così anche questi miti, il progresso e la storia, che hanno costituito il nucleo simbolico-valutativo della

³⁰ G. RUGGIERI, «Analogia e cattolicità», in M. KESSLER-W. PANNENBERG-H.J. POTTMEYER (Hg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, 223-236.

³¹ A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Bari 1988, 223-229.

³² J.-F. LYOTARD, *La condizione post-moderna*, Milano 1981 (ed. or. 1979).

modernità. La secolarizzazione viene essa stessa secolarizzata, per dirla con Stefano Martelli,³³ e la società si decompone nella frammentazione anomica che caratterizza la postmodernità. Mentre viene a mancare un fondamento plausibile alla vita collettiva, gli individui sono indotti da tale condizione a riproporsi in modo impellente il problema del senso del loro esistere e del loro operare. Viene così rimessa in gioco la domanda di senso e di compagnia, che figura tra i registi fondamentali dell'esperienza religiosa elementare.³⁴

Ma come è possibile dare una risposta a questi interrogativi? Con quale strumento conoscitivo? Con quale razionalità? Jürgen Habermas propone in proposito la teoria dell'agire comunicativo (1981), che perfeziona con l'etica del discorso (1983) e il più recente volume *Il pensiero post-metafisico*.³⁵ Egli tenta di trovare una terza via tra metafisica e relativismo, ricorrendo a un tipo di filosofia che non è più né «ancilla theologiae» né tantomeno «magistra vitae» o detentrica unica e ultima del sapere, ma che è invece laicamente soltanto «vicaria» e mediatrice tra i diversi ambiti specialistici del sapere per interpretarne così le differenziate forme di razionalità.

Uno degli obiettivi di Habermas è criticare «l'apologia del casuale», che il sociologo tedesco attribuisce al «postmodernismo», e in genere quegli atteggiamenti disfattistici che radicalizzano la critica della ragione. Nello stesso tempo però egli rifiuta la restaurazione della tradizione metafisica o la ripresa delle questioni metafisiche dopo Kant. Dopo aver ricostruito le categorie fondamentali dei più importanti movimenti filosofici del pensiero occidentale a partire dall'antichità, Habermas tenta di integrare alcune intuizioni nella sua teoria dell'agire comunicativo. Per esempio egli connette linguaggio e socializzazione e così accoglie nella sua pragmatica universale (parlare versus agire) il concetto di «mondo della vita», inteso come «orizzonte di senso», in cui società, cultura e personalità vengono a costituirsi vicendevolmente e a intersecarsi necessariamente le une con le altre. In questo contesto l'autore riserva un'attenzione particolare alla teoria della

³³ S. MARTELLI, «La secolarizzazione della secolarizzazione», S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Milano 1993, 163.

³⁴ G. CAPRARO, *L'esperienza religiosa nella scienza sociale. Lineamenti di sociologia della religione*, Padova 1990, 37-42.

³⁵ J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Bari 1991 (ed. or. 1988).

soggettività di George Herbert Mead, esponente di spicco dell'interazionismo simbolico in sociologia.

Anche Vincenzo Cesareo, al termine del suo saggio *Sociologia. Teorie e problemi* (1993), si confronta con la questione della razionalità dell'agire umano, con la quale la sociologia non ha potuto fare a meno di misurarsi, perché si è sviluppata nel clima positivistico della scienza moderna e della sua pretesa di porsi come criterio normativo e universalistico.³⁶ Nelle società industriali avanzate però si rileva l'insorgere di nuovi paradigmi, in cui c'è spazio per l'empatia (A. Ardigò), per il sentimento e la passione (M. Maffesoli), per la volontà (J.C. Alexander), che chiamano in causa la dimensione non strumentale dell'agire umano al di là della razionalità scientifica, oggi, come detto, demitizzata.

In ogni caso, da più parti è sentita l'esigenza di riaffermare il valore della ragione, che è soprattutto facoltà di cercare e di trovare la verità. Se è vero – nota Demarchi (1993)³⁷ – che «alla fine del secondo millennio il razionalismo, distorto com'è, è in crisi, va però scongiurata l'indifferenza per le esigenze-chiave del retto ragionamento» in modo, invece, da dare senso alla nostra esistenza con la scoperta personale e interiore del bene e dei supremi valori che la rendono degna di essere vissuta. Egli ritiene che il postmoderno possa aprirsi a una cultura personalistica e quindi anche al rilancio della verità e alla valorizzazione delle ragioni d'essere e di vivere.

2.3. *L'uscita dalla postmodernità: il nuovo umanesimo*

Il disincanto del razionalismo positivistico e dell'esaltazione ideologica del sapere strumentale, prodotto dalla scienza, trova nel postmoderno il suo punto di approdo, che non può risolversi però in una sacca inglobante senza vie d'uscita. Da tempo Ardigò sollecita la riflessione sociologica a superare questo scoglio ingombrante e a riprendere la rotta verso lidi aperti senza perdersi nel piccolo cabotaggio del pensiero debole. Egli considera questo processo già in atto a partire da due svolte epistemologiche registrate in questo secolo.³⁸

³⁶ V. CESAREO, *Sociologia. Teorie e problemi*, Milano 1993, 184.

³⁷ F. DEMARCHI, *Il post-moderno*, cit.

³⁸ S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Bologna 1990, 371-372.

La prima è maturata negli anni '30 sul terreno fisico-matematico con il teorema dell'incompiutezza di K. Gödel del 1931, il principio d'indeterminazione di W. Heisenberg del 1932 e l'analogo teorema di A. Tarski del 1935. Il senso generale di queste scoperte è che anche il sapere più rigoroso e «puro», qual è quello delle scienze esatte, si dimostra incapace di auto-fondazione e pertanto si apre all'ammissione di altre forme di conoscenza. La seconda svolta epistemologica si è delineata invece sul terreno filosofico a partire dagli anni '50 con la pubblicazione dell'opera postuma di Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica* (1968). In questa opera, come in altre dell'ultimo Heidegger sul linguaggio, si afferma l'irriducibilità dei saperi di mondo vitale ai linguaggi scientifici, che d'altra parte risultano essi stessi radicati nella vita quotidiana e quindi vedono ridimensionata la loro pretesa superiorità.

Va osservato inoltre che la dicotomia moderno/postmoderno può non essere intesa come scansione temporale del tipo prima/dopo, proprio per non ricadere nella struttura categoriale della modernità, che si autoconcepisce come sviluppo lineare in perenne superamento. Per Ardigò³⁹ infatti tratti di modernità e di postmodernità tendono a coesistere nella cultura contemporanea e negli schemi di riferimento della gente, attraversando e scompaginando le linee di differenziazione fornite dalla successione delle generazioni, da cui pure in certa qual misura essi dipendono. Egli è ritornato di recente⁴⁰ sulla valenza integrativa della socializzazione interiorizzata attraverso il linguaggio e l'educazione per cogliervi la relazione tra attore sociale (persona) e sistema sociale, così come è stata teorizzata da Talcott Parsons.

La postmodernità invece esalta, notoriamente secondo l'impostazione di Niklas Luhmann, «l'autoregolazione amorale macrosistemica», che giunge a emanciparsi «dal controllo/consenso delle dinamiche intersoggettive di mondo vitale o delle sfere d'intimità dei singoli». Ma «di fronte al franamento del progetto moderno marxista nei paesi del comunismo reale e alle effervescenze col-

³⁹ A. ARDIGÒ, *Per una sociologia*, cit., 222.

⁴⁰ A. ARDIGÒ, «La difficile uscita dalla sociologia post-moderna e la rivisitazione della teoria sistemica dell'attore sociale in Talcott Parsons», in P. AMASSARI (a cura), *Talcott Parsons e la tradizione sociologica in Europa occidentale e nel Nord-America*, Napoli 1993, 31-44.

lettive delle città dell'Est europeo, per non dire della tragedia di Tien-An-Men, anche la postmodernità comincia a essere messa in discussione». Sta assumendo forza di un movimento universale, sincrono e spontaneo, l'aspettativa generalizzata della realizzazione dei diritti umani di libertà e di cittadinanza, che ripropone il «grand récit» della emancipazione dei popoli e dell'insorgere della domanda universale di legittimazione democratica del potere.

Si può dunque ipotizzare che le critiche alle sociologie post-moderne e i tentativi di uscita dalla frantumazione o dalla morte del sociale si accompagnino a una rivalutazione del soggetto/persona, individuo in relazione, e della dimensione umana della vita associata, la «nuova società dell'umano», di cui parla Pierpaolo Donati.⁴¹ Secondo la sociologia personalista sono le relazioni che consentono all'individuo di svilupparsi come persona.⁴² Tra esse acquista una rilevanza fondamentale proprio la relazione con il Trascendente, perché l'individuo è un essere limitato.

Anche Sabino Acquaviva, al termine del suo itinerario di ricerca, così come è proposto nel suo saggio *Eros, morte ed esperienza religiosa* (1990), ipotizza «l'avvento di una nuova civiltà e di un nuovo Rinascimento. È nello scenario grandioso di questa svolta nel divenire dell'umanità che dobbiamo cominciare a porci il problema del destino della religione in una fase storica in cui, appunto, tutti i parametri che in precedenza hanno influito sulla sua evoluzione cambiano di segno».⁴³ Stiamo infatti vivendo, secondo il sociologo padovano, in un crepuscolo degli dèi, laici e religiosi, politici e teologici, che annunzia nuovi orizzonti. Passerà comunque ancora «molto tempo prima che il nuovo prenda forma e la nuova civiltà ci dica in quale modo, in concreto, vuole porsi i problemi eterni: della vita, della morte, del significato dell'universo».

A tale proposito va rilevato che la cosmologia contemporanea ha già incominciato a esprimersi sul senso dell'universo e lo sta facendo proprio in chiave antropocentrica. Demarchi ha ricostruito le tappe fondamentali della riflessione cosmologica, che si occupa dell'origine e dell'evoluzione dell'universo.⁴⁴ Dopo il geo-

⁴¹ P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Milano 1991, 512-593.

⁴² G. CAPRARO, *L'esperienza religiosa nella scienza sociale*, cit., 167-172.

⁴³ S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Bari 1990, 236.

⁴⁴ F. DEMARCHI, *La nuova cosmologia: dell'universo all'uomo*, Dattiloscritto, Trento 1993.

centrismo tolemaico, sulla base del quale è stato condannato Galileo Galilei nel 1633 (la sentenza è stata rivista criticamente dalla chiesa cattolica solo in questi anni), e l'eliocentrismo copernicano (Niccolò Copernico è morto nel 1543, due anni prima dell'inizio del concilio di Trento), oggi si sta entrando probabilmente in una nuova era, quella antropocentrica, che «interpreta l'universo non più come area di osservazione, accurata ma distaccata, in cui l'uomo esercita il suo acume intellettuale, ma come complesso di procedimenti preparatori all'avvento e al potere dell'uomo osservatore e manipolatore di tutto ciò che può descrivere e misurare».

L'uomo quindi sarebbe la vera punta di diamante di un laboratorio grandioso che da secoli va preparando la comparsa del suo osservatore. Di questi temi si è interessata anche l'Associazione Teologica Italiana nel convegno convocato a Catanzaro nell'autunno del 1991 dalla sua Sezione Meridionale, che ha trattato del rapporto creazione/uomo per tentare di uscire, magari a fatica come annota Ruggieri nel suo contributo in margine al congresso,⁴⁵ dall'antropocentrismo immanente.

Infine, mi sia concesso di richiamare in questa sede l'ipotesi di lavoro che ha guidato l'interpretazione dei risultati empirici dell'indagine sociale sui valori degli italiani nel contesto europeo.⁴⁶ L'esaurirsi della modernità tende a rivalutare, reinterpretandolo, il bagaglio di valori che erano il patrimonio più prezioso e il tessuto connettivo della società tradizionale. In particolare la persona umana e le sue relazioni primarie, il corretto rapporto con la natura, la dimensione comunitaria della vita sociale, le credenze religiose, il senso della vita e della morte, la corresponsabilità sociale e politica, la dimensione umana del lavoro sono tutti valori che stanno emergendo e, benché ancora minoritari, lasciano intravedere all'orizzonte l'alba di una nuova civiltà, la civiltà dell'umano, che risulta fondata non più sulla macchina, bensì sull'uomo che l'ha costruita. Questa ipotesi si basa sulla convinzione che il fattore culturale abbia una valenza esplicativa, nell'interpretare la dinamica sociale, non inferiore a quello economico e strutturale.

⁴⁵ ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, a cura di A. Staglianò, Padova 1992, 259-274.

⁴⁶ G. CAPRARO, «L'indagine italiana nel progetto europeo», in R. GUBERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Trento 1992, 499-538.

L'intero impianto, di ascendenza weberiana, si rifà alla «rivoluzione silenziosa» di Ronald Inglehart⁴⁷ e alla dialettica valori materialistici/valori postmaterialistici con l'articolazione seguente: l'etica tradizionale ha garantito, fino al secolo XVI, la stabilità dell'economia di sussistenza; l'etica protestante ha rotto questo equilibrio e ha indotto lo «spirito» capitalistico, che a sua volta ha concorso in modo determinante ad attivare un nuovo modello economico con un elevato tasso di sviluppo; nelle società industriali avanzate il capitalismo ha prodotto un diffuso benessere materiale, in seguito al quale stanno emergendo i valori postmaterialistici correlati alla soluzione dei metabisogni fondamentali (senso, socialità, stima, autorealizzazione); il consolidamento e la diffusione dei valori postmaterialistici, attraverso il ricambio generazionale, comporterà la ridefinizione del modello di sviluppo economico e dei suoi obiettivi. È legittimo quindi supporre, quale probabile evoluzione futura dei processi culturali, l'emergere della «civiltà dell'umano», cioè un nuovo orizzonte di valori centrato sulla persona, se non si vorrà soccombere sotto il peso delle conquiste della modernità.

3. Secondo interrogativo: Il futuro della religione

Per impostare la domanda sul futuro della religione è possibile prendere le mosse dalla riscoperta del soggetto, che sembra essere una delle probabili vie d'uscita dalla postmodernità.⁴⁸ Un concetto ricorrente nella sociologia contemporanea è quello di «individualizzazione».⁴⁹ Franz-Xaver Kaufmann, teologo di Bielefeld analizza il processo di individualizzazione nella sua ambivalenza sociale e religiosa, dopo aver riflettuto a lungo sul rapporto religione/modernità nella prospettiva della scienza sociale.⁵⁰ Egli rileva che nelle società tradizionali «i singoli si collocavano nel contesto sociale come individui molto meno di oggi»,⁵¹ per-

⁴⁷ R. INGLEHART, *La rivoluzione silenziosa*, Milano 1983 (ed. orig. 1977).

⁴⁸ A. TOURAINE, *Critica alla modernità*, Milano 1993.

⁴⁹ P. ESTER-L. HALMAN-R. DE MOOR (eds.), *The individualizing Society*, Le Tilburg 1993; H.J. HELLE, *Einführung in die Soziologie*, München-Wien 1994, 180-184.

⁵⁰ F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

⁵¹ F.-X. KAUFMANN, *Selbstreferenz oder selbstriverenz? Die soziale und religiöse Oulbioslenz von Individualisierung*, Dattiloscritto, Bielefeld 1993, 4.

ché il senso di appartenenza e le reti relazionali dei piccoli spazi sociali consentivano loro di definire la propria identità a partire dal contesto sociale. Nella società postmoderna, invece, la frammentazione e la crescente perdita di punti di orientamento inducono profondi cambiamenti nella formazione dell'identità personale: si diventa degli estranei, dei forestieri, degli alienati.

Però l'alienazione («Entfremdung»), a cui conducono le metropoli contemporanee secondo la previsione di Georg Simmel, citato da Kaufmann, non esclude l'autonomia del soggetto. Anzi l'autore è dell'avviso che la condizione attuale consenta l'individualizzazione psichica dell'uomo, nel senso che «mentre l'uomo viene costretto a porsi di fronte a un altro con norme ed esigenze conflittuali (le relazioni sociali sono fragili e tendenzialmente conflittuali, perché mediate dal denaro), egli acquisisce innanzitutto la coscienza di se stesso». Di qui matura l'autoreferenzialità («Selbstreferenz») del soggetto, che può tradursi in «autoriverenza» («Selbstriverenz»), e quindi l'individuo si chiude egoisticamente su se stesso, oppure aprirsi al dialogo con l'altro, riconosciuto nella sua diversità, con il quale si possono instaurare relazioni di tipo integrativo.

La polarizzazione individualismo/impegno altruistico come esito della produzione del «self» era già stato fatto oggetto di analisi, nell'ambito della cultura americana, da parte di Robert N. Bellah nel volume *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life* (1985). Nella seconda parte del testo, dedicata alla vita pubblica, viene riservato un capitolo alla religione, nel quale si tratta, oltre che dei temi ricorrenti relativi alla religiosità comunitaria (chiesa, setta e misticismo; pluralismo religioso; assemblee locali; chiesa e mondo), anche dell'«individualismo religioso».⁵²

Entrambi gli esiti del processo d'individualizzazione e della formazione di un'identità personale possono contare su legittimazioni religiose, che risultano quindi ambivalenti. Ciò vale anche per le identità collettive, come è emerso nel corso della XXII Conferenza della Società Internazionale di Sociologia delle Religioni (SISR), celebrata a Budapest dal 19 al 23 luglio 1993, sul tema «Religione, cultura, identità».⁵³ In quella sede la religione è

⁵² R.N. BELLAH ET AL., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkley and Los Angeles 1985, 219-249.

⁵³ G. CAPRARO, «Budapest - SISR. Religioni, identità e nazione», in *Il Regno-Attualità*, 16(1993), 468-469.

stata analizzata sia come forte elemento discriminante di tipo sacrale («The sacred marker», come l'ha definito Theodor Hanf) con la stessa valenza della lingua e del sangue per segnare i confini tra etnie differenti sia come istanza universalistica. Nelle società multirazziali contemporanee le soluzioni prospettate sono cinque: spartizione etnica, dominanza del gruppo maggioritario sulle minoranze, assimilazione da parte dell'etnia più numerosa, consociazione delle varie comunità etniche secondo il criterio della proporzionalità e infine sincretismo, caratterizzato dall'unità nella diversità.

Viene chiamata in causa, a questo punto, l'analisi della funzione sociale della religione, che la sociologia classica ha individuato nel binomio integrazione/interpretazione. Luhmann lo ha rivisitato e ridefinito in base alla sua teorizzazione, «sostituendo l'indicazione funzionale "integrazione" con l'analisi della differenza tra sistema e ambiente e l'indicazione funzionale "interpretazione" con l'analisi dei processi costitutivi di senso».⁵⁴ Per quanto riguarda quest'ultimi egli attribuisce alla religione la funzione di ridurre la complessità attraverso la trasformazione «dell'indeterminato in determinato o, almeno, in determinabile», cioè con la rappresentazione dell'«appresentato». Il vero problema da risolvere, il problema-limite, è quello della contemporaneità di determinatezza e indeterminatezza. Infatti l'impulso che attiva l'orientamento religioso può trovarsi nell'indeterminabile, che in un modo o nell'altro deve essere trattato come determinato o almeno determinabile, dovendo per esempio essere nominato. Ma può anche venire dal determinato, nuovamente scomposto grazie alla religione o arricchito con elementi di indeterminatezza, che nondimeno si pensa di poter rappresentare.

È a questo punto che Luhmann introduce la distinzione tra religioni inferiori e religioni superiori. Nel primo caso egli parla delle «religioni più semplici – tipiche delle formazioni sociali arcaiche – che possono accontentarsi di accordare al loro Dio, in uno, trascendenza e immanenza, richiamando, a seconda del contesto, l'una e l'altra caratteristica».⁵⁵ Mentre nel secondo caso fa l'esempio «del monoteismo occidentale che tenta di fissare la trascendenza come persona (degnata di venerazione), al fine di colle-

⁵⁴ N. LUHMANN, *La funzione della religione*, a cura e con introduzione di S. BELARDINELLI, Brescia 1991 (ed. or. 1977), 26.

⁵⁵ *Ibidem*, 46.

gare generalizzazione, sistematizzazione e specificazione. Se la cosa riesce, l'inafferrabile rimane afferrabile, invocabile e conoscibile, per lo meno, fino al punto da poter addossare l'incapacità della completa decifrazione alla finitezza dell'uomo e alla sua limitata capacità conoscitiva». ⁵⁶ La discriminante quindi risulta essere la rilevanza riconosciuta alla trascendenza, che si qualifica in tal modo come il problema centrale di riferimento della religione. Del resto la difficoltà di cambiare la religione con sostituti funzionali risulta proprio dal fatto che «la loro impostazione va in direzione contraria negando l'indeterminabilità o la determinatezza, la trascendenza o l'immanenza». ⁵⁷ Viene cioè negato il problema-limite o, in altre parole, il problema del limite della realtà finita e del suo trascendimento.

3.1. *La religiosità personale e la centralità della relazione con il Trascendente*

Uno dei sociologi che ha riservato maggiore attenzione al tema della trascendenza è certamente Thomas Luckmann, che riesce anche a individuarne una tipologia a tre modalità: piccola, media e grande. ⁵⁸ Le piccole trascendenze, spaziali e temporali, sono rilevabili anche nella vita quotidiana, quando una qualsiasi cosa è esperita come altra rispetto a ciò che in un certo momento è dato all'esperienza attuale diretta. Le trascendenze intermedie si riferiscono invece a quanto non può venire esperito in modo diretto da Ego, pur appartenendo alla sua stessa realtà quotidiana, come per esempio la coscienza e gli stati d'animo di Alter con cui Ego sta dialogando. Infine si può parlare di grandi trascendenze quando un'esperienza si presenta come indicatore di un qualche cosa che non solo non può venire esperito in maniera diretta da Ego, almeno finché egli rimane nella vita quotidiana, ma anche non fa parte della realtà ordinaria, nella quale le cose possono venire viste, toccate e manipolate. L'esperienza del Trascendente di tipo religioso si riferisce al terzo livello, in quanto esso viene sperimentato come «totalmente Altro». La religiosità personale, che si fonda su una forte rilevanza per il soggetto della relazione con il Trascendente, può raggiungere l'intensità dell'e-

⁵⁶ Ibidem, 45-46.

⁵⁷ Ibidem, 51.

⁵⁸ G. CAPRARO, *L'esperienza religiosa nella scienza sociale*, cit., 41-42.

sperienza mistica, su cui oggi si riflette con un'attenzione sempre più rigorosa.⁵⁹

Luckmann è tornato a parlare di trascendenza nel suo recente volume *Die unsichtbare Religion* (1991), che riprende il titolo della sua opera più famosa in materia, pubblicata più di una ventina d'anni fa, «La religione invisibile». Questo termine viene attribuito in modo esplicito alla «religiosità individuale», che è trattata nel quinto capitolo del nuovo volume.⁶⁰ In precedenza l'autore rileva come «il trascendere la natura biologica sia un fenomeno universale», che gli serve per spiegare «le condizioni antropologiche generali in seguito alle quali la religione si istituzionalizza in quanto tale».⁶¹ Viene definita in tal modo la realtà sociale della religione prima che essa diventi una istituzione specifica.

Egli infatti non si interroga sulle funzioni sociali delle istituzioni religiose, che per la verità non sono universali in quanto esistono altre istituzioni che hanno funzioni analoghe a esse, bensì sulla religione come elemento sociale originario e analitico. Luckmann inoltre non è interessato né alle definizioni sostanziali della religione, che risultano sempre «etnocentriche» in quanto si definisce religione ciò che è «per me», né alle definizioni funzionali di tipo psicologico, perché è fin troppo evidente che la religione ha qualche effetto per la dimensione interiore dell'individuo e quindi esercita una qualche funzione intra-psichica. Il sociologo di Konstanz trova l'elemento sociale universale, che qualifica come religioso, proprio nel trascendimento della natura biologica dell'uomo, per cui «il processo di umanizzazione, cioè di costruzione del sé, è quindi un processo religioso». Esso si realizza attraverso sistemi di significato, in cui si oggettivizzano gli universi simbolici, che «fanno riferimento sia al mondo della vita quotidiana sia a quel mondo che viene sperimentato come trascendente la quotidianità», cioè la «grande trascendenza», il Trascendente per antonomasia, che non fa parte della realtà ordinaria.

A questo punto viene proposto il concetto di identità personale, che è definita dall'autore come «la forma universale della religiosità individuale».⁶² Lo sviluppo della personalità si realizza at-

⁵⁹ A. LEVASTI, *I grandi Mistici*, a cura di M. Baldini, Firenze 1993.

⁶⁰ T. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991, 108-116.

⁶¹ Ibidem, 79.

⁶² Ibidem, 108.

traverso il processo di socializzazione, che comporta da un lato l'individualizzazione della coscienza consapevole di una persona storica e dall'altro l'interiorizzazione, da parte di quest'ultima, di una visione del mondo (Weltansicht), che è la forma sociale universale della religione. In genere la religiosità individuale viene formata dalle chiese storiche, le religioni «specializzate», secondo i loro modelli «ufficiali» che incontrano però numerose difficoltà nella recezione soggettiva da parte degli individui. Luckmann non nega visibilità alla religione, di cui analizza anche le forme sociali istituzionalizzate nel capitolo quarto del volume,⁶³ ma non è questo il suo interesse scientifico prevalente. Infatti tutta la sua ricerca empirica e teorica – afferma nella conclusione – tende a dimostrare come, in epoca moderna, sia comparsa «una nuova forma sociale della religione (la religiosità individuale) in seguito ai cambiamenti radicali nella relazione tra l'individuo e la struttura sociale».⁶⁴ La religiosità individuale risulta di fatto «invisibile», perché alberga nella coscienza consapevole delle persone e, secondo l'autore, coincide con il processo di formazione della loro identità.

In questo contesto inoltre si possono citare tutti gli studi che si rifanno all'interpretazione del Trascendente secondo la categoria weberiana del carisma. La sua rivisitazione è dovuta all'esplosione delle cosiddette nuove religioni, a cui Gottfried Künzeln dedica il contributo «Charisma und neue Religiosität. Eine kultursoziologische Studie am Beispiel der New-Age-Bewegung» nel volume collettaneo *Charisma. Theorie Religion Politik* a cura di Winfried Gebhardt, Arnold Zingerle und Michael N. Ebertz (1993, 109-120). Anche Danièle Hervieu-Léger usa la categoria del carisma a proposito delle «comunità emozionali», che presenta come espressione futura della religione in un saggio, inserito in una serie dedicata proprio a questo tema e pubblicata nel testo *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis* a cura di William H. Swatos. Secondo la sociologa francese infatti «la religione delle comunità emozionali è caratterizzata da comunità di discepoli raccolti attorno a un portatore di carisma».⁶⁵

⁶³ Ibidem, 87-107.

⁶⁴ Ibidem, 158.

⁶⁵ D. HERVIEU-LÉGER, «Present-Day Emotional Renewals: the End of Secularization or the End of Religion?», in W.H. SWATOS (ed.), *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, Newbury Park 1993, 131.

L'intero volume prende in considerazione ambiti di ricerca di sociologia applicata alla religione nella prospettiva dello sviluppo della disciplina, perché questo particolare punto di vista e le sue indagini possono riflettersi sulle conoscenze prodotte dalla sociologia generale al di là degli imperativi dogmatici delle istituzioni che sponsorizzano le analisi, come rileva il curatore nella sua conclusione, intitolata emblematicamente «Back to the Future»,⁶⁶ in cui richiama l'esperienza stessa dei classici. La rassegna degli argomenti affrontati è molto eloquente in proposito: Nuova teoria dei movimenti sociali e sociologia della religione; Fondamentalismo globale; Religione, conflitto di classe e ingiustizia sociale; La religione nel capitalismo dell'Asia orientale; Le implicazioni della teologia della liberazione in America Latina; Religione e nuovi immigrati; Per una sociologia dell'esperienza religiosa; Religione e corpo: temi sociologici e prospettive; Diseguaglianza e differenza: La ricerca femminista nella sociologia della religione.

La stessa consapevolezza della rilevanza della sociologia della religione per la teoria generale ispira il terzo volume degli «Annali dell'Accademia Americana di Scienze Politiche e Sociali» del 1993, che è dedicato alla *Religion in the Nineties* sotto la direzione di Wade Clark Roof. La varietà dei suoi contenuti, tra cui va sottolineato il saggio sul rapporto religione/etnicità, lascia trasparire un'attenzione non solo alla situazione presente, ma anche alla sua probabile evoluzione futura, che diventa esplicita nella conclusione, a firma del curatore, «Toward the Year 2000: Reconstructions of Religious Space».⁶⁷ In questo contributo si rileva in particolare che l'incremento del fenomeno religioso è dovuto, tra l'altro, «alla nuova spiritualità delle giovani generazioni, caratterizzata da una marcata scelta personale, dall'esplorazione della fede e da modalità più olistiche di pensare».

Anche dal suo osservatorio parigino Danièle Hervieu-Léger coglie la proliferazione delle credenze nelle società caratterizzate dal cambiamento e, nello stesso tempo, l'incertezza e la deregolazione dei sistemi istituzionalizzati del credere, quali sono le religioni storiche, tra cui, specificamente, il cristianesimo. Si tratta però di due fatti solo in apparenza contraddittori, perché entrambi

⁶⁶ Ibidem, 185-202.

⁶⁷ W. CLARK-ROOF, «Toward the Year 2000. Reconstruction of Religious space» in *Religion in the Nineties*, Single Volume of «The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences», 527, n. 3 - may 1993, 155-170.

sono conseguenze del medesimo processo di soggettivizzazione e di individualizzazione della credenza contemporanea. In tale contesto si pone in modo radicalmente rinnovato il problema della ricomposizione delle identità confessionali e, più in generale, quello dell'appartenenza religiosa.⁶⁸

Ciò è particolarmente evidente nel caso si interpreti la religione e la sua funzione sociale in epoca moderna come «luogo privilegiato della memoria storica».⁶⁹ Si tratta comunque di una memoria che può risultare utile alla soluzione delle sfide («Enjeux») che il futuro ci presenta. Infatti l'autrice ha promosso una riflessione sul rapporto religione/ecologia,⁷⁰ problematica che ella stessa definisce in apertura del volume «ancora tutta da costruire». Il testo parte da una serie di approcci teologici su «La creazione, la natura e l'uomo» per prendere poi in esame sia gli obiettivi ecologici dei movimenti religiosi sia gli obiettivi religiosi dei movimenti ecologici; vengono quindi passate in rassegna «Le iniziative ecumeniche per la salvaguardia della creazione» con una serie di contributi, conclusi da James A. Beckford, che fa il punto su «Ecologia e religione nelle società industriali avanzate».⁷¹ Questo tema è fatto oggetto di studio anche da parte di Peter Beyer⁷² nell'ambito della sua ipotesi di «società globale» in rapporto con la religione.

Non si può terminare il paragrafo dedicato alla religiosità personale e al suo probabile sviluppo differenziato dalla religione istituzionale senza far presente che questo fatto è già stato rilevato nel confronto diacronico tra i risultati delle indagini sui valori degli europei (*European Values Study*) del 1980 e del 1990, già ampiamente citate. Infatti gli indicatori della religiosità personale (importanza di Dio nella vita, autodefinizione di persona religiosa, credenza in un Dio, preghiera e/o meditazione personale, trovare conforto nella religione) hanno fatto segnare un incremento in Italia e Spagna (anche negli USA), mentre l'appartenenza alle chiese storiche ha registrato una diminuzione sensibile, senza peraltro sia venuta meno in misura altrettanto marcata la fiducia nei

⁶⁸ S. DIANICH, «L'appartenenza alla chiesa», in A. Nesti, *La religione implicita. Sociologi e teologi a confronto*, Bologna 1993, 87-778.

⁶⁹ D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris 1983.

⁷⁰ D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Religion et Ecologie*, Paris 1993.

⁷¹ J.A. BECKFORD, «Ecologie et religion dans les sociétés industrielles avancées», *Ibidem*, 239-250.

⁷² P. BEYER, *Religion and Globalization*, London 1994, 206-224.

loro confronti. Dall'analisi fattoriale sui dati italiani sono emerse inoltre due dimensioni autonome, «esperienza religiosa» e «rilevanza sociale della chiesa» e il loro incrocio ha consentito d'individuare la seguente tipologia: religiosità individuale, religiosità comunitaria, etica religiosa ed etica profana.⁷³

La religiosità personale, che si fonda su una ben radicata relazione con il Trascendente, può avere sviluppi impensati nella progressione della razionalità mistica. Il misticismo, di cui oggi tanto si parla, non è riservato a pochi privilegiati, ma nel futuro sarà una dimensione sempre più diffusa e alla portata di quanti si incamminano su questa strada. Già nel 1967 alcuni monaci contemplativi dell'ordine certosino, in un messaggio al sinodo dei vescovi sulla «possibilità dell'uomo di venire a colloquio col Dio ineffabile», sostenevano che «ogni cristiano è chiamato a gustare Dio e noi vorremmo gridarglielo per metterlo in guardia contro una certa stanchezza, un certo pessimismo, quale può sorgere in lui per il fatto di trovarsi in condizioni meno felici, sotto questo punto di vista, delle nostre».⁷⁴

3.2. *L'ateismo dissolutorio e l'irrilevanza della relazione con il Trascendente*

Per la prima volta nella storia la civiltà occidentale, nata dalla modernizzazione e fondata sull'industrializzazione e sull'urbanizzazione, ha preteso di realizzare un «regnum hominis», come lo qualifica Gianfranco Morra,⁷⁵ del tutto sganciato dalla trascendenza religiosa. Egli riorganizza lo sviluppo storico dell'esperienza atea attorno a quattro polarità: il primo uomo (greco-romano) ha conosciuto l'ateismo solo nella forma del rifiuto religioso di una concezione inadeguata degli dèi; il secondo uomo (cristiano) non ha avuto segni di ateismo se non con la nascita di una civiltà comunale e con la penetrazione del pensiero arabo; il terzo uomo (moderno) ha conosciuto invece la virata immanentistica a partire dal «cogito» di Cartesio e ha rifiutato la trascendenza in modo

⁷³ G. CAPRARO, «Le dimensioni e i condizionamenti dell'esperienza religiosa», in R. GUBERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, cit., 518.

⁷⁴ T. GEYER, *Messaggio di monaci contemplativi al sinodo dei vescovi sulla possibilità dell'uomo di venire a colloquio col Dio ineffabile*, Vedana di Belluno 1967, 3.

⁷⁵ G. MORRA, «L'ateismo fra moderno e post-moderno», in BURGALASSI-PRANDI-MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, cit., 36-58.

esplicito; infine il quarto uomo (postmoderno) dissolve il problema di Dio, perché lo ritiene del tutto irrilevante.

Prima dell'approdo nihilista contemporaneo, la modernità ha conosciuto, secondo Morra, due tipi di ateismo: di assimilazione e di sostituzione. La prima formulazione dell'ateismo moderno infatti si esprime «come assorbimento di Dio in un mondo e in una storia che sono conosciuti come divini»⁷⁶ e si codifica nel deismo, che non nega l'esistenza di Dio, ma lo considera come una mente ordinatrice dell'universale meccanismo del cosmo, immanente e assimilata a esso. La seconda invece giunge a sostituire la teologia con l'antropologia, Dio con la società, la superstizione religiosa con la scienza, che proclama una liberazione dell'uomo tale da postulare l'eliminazione di qualsiasi residuo di Trascendente.

Infine la decadenza della modernità, che stiamo vivendo, coincide con l'eliminazione stessa del problema di Dio, per cui «l'ateismo non è più negazione, ma dissoluzione di Dio».⁷⁷ Si assiste così all'apoteosi della secolarizzazione, che vuole costruire una convivenza umana purificata dalla trascendenza, dopo aver risolto l'interpretazione di Dio in modo differenziato (mito infantile, Comte; sovrastruttura ideologica, Marx; malattia psichica collettiva, Freud). In questa prospettiva, Morra dichiara che l'Italia è già «un paese post-cristiano, nel quale la religione non è più cultura, ma post-cultura, in quanto non interessa più la maggioranza delle persone ma solo una minoranza», e richiama l'ipotesi elaborata e riproposta a più riprese da Sabino Acquaviva,⁷⁸ secondo cui «la liberazione dell'eros e della libido è direttamente proporzionale alla caduta dell'esperienza religiosa».⁷⁹ Infatti per Morra «l'epoca della secolarizzazione è l'epoca dell'eros selvaggio, della sua sottrazione a ogni oggettiva finalità e della sua utilizzazione per fini di espansione soggettiva e quotidiana». In questo itinerario quindi egli ripercorre la parabola della modernità, tracciata da Romano Guardini nel già citato *La fine dell'epoca moderna* (1954): entusiasmo erotico dei secoli giovanili, stabilizzazione antropocentrica della maturità, dissoluzione senile.

⁷⁶ Ibidem, 38.

⁷⁷ Ibidem, 47.

⁷⁸ S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella società industriale*, Milano 1981; ID., *Eros, morte ed esperienza religiosa*, cit.

⁷⁹ G. MORRA, «L'ateismo fra moderno e postmoderno», cit., 55.

L'ateismo di dissoluzione fa da riferimento anche all'interpretazione dei risultati del sondaggio sulla religiosità dei francesi del 1986, secondo cui è lecito chiedersi, magari con una buona dose di retorica, *Les français sont-ils encore catholiques?*. Jacques Maître, nella postfazione al volume di Sutter, osserva che «la posizione più lontana dall'adesione (alla religione) non è quella di una lotta anticlericale», bensì della sua irrilevanza e richiama in proposito «una tesi del giovane Marx, nei suoi manoscritti del 1844: al di là di una tappa di ateismo come risposta negativa alla questione di sapere se Dio esiste, egli prevedeva il momento in cui la questione essa stessa non sarebbe più stata posta». ⁸⁰

Analogo è il rilievo di Gustavo Guizzardi di fronte al fatto che un italiano su quattro non si definisce più cattolico, secondo l'analisi comparativa dell'indagine ISPES sull'Italia del 1990. Egli afferma che è giunto il momento in cui «possiamo non dirci cristiani» e ne spiega il perché. ⁸¹ Inoltre, a conclusione del suo saggio, rileva più in generale che in Italia «l'identità cattolica sta diventando minoritaria, la forma istituzionale della religione cattolica è mutata (Un cattolicesimo di chiesa, ma non di religione?) e in gran parte esce e continuerà a uscire dalla forma della religione di chiesa, nel senso che sta mutando la stessa «forma di religione». ⁸²

Con la sua ipotesi antropologica Sabino Acquaviva affronta il problema alla radice e lo articola in tre sezioni: nella prima sono analizzati «bisogni, eros, morte ed esperienza religiosa nella società contemporanea»; nella seconda vengono presentate «le ragioni antropologiche e socio-culturali del declino dell'esperienza religiosa» e, in particolare, «il declino è presentato come verifica dell'ipotesi sul rapporto tra bisogni, morte, eros ed esperienza religiosa»; infine nella terza, già citata in precedenza, si pongono «eros, morte ed esperienza religiosa di fronte a una nuova civiltà».

L'intero percorso analitico dell'autore è sintetizzato in un modello logico-sistematico, ⁸³ in cui l'esperienza religiosa è interpretata

⁸⁰ J. MAÎTRE, «Postface», in J. SUTTER ET AL., *Les français sont-ils encore catholiques? Analyse d'un sondage d'opinion*, Paris 1991, 313.

⁸¹ G. GUIZZARDI, «Cattolicesimo e religiosità. Alcune tendenze», in G. BRUNETTA-A. LONGO (a cura), *Italia Cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, Firenze 1991, 286.

⁸² Ibidem, 293.

⁸³ S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, cit., 230-234.

come sublimazione prima psicologica, quindi culturale e storica, dei seguenti bisogni umani non soddisfatti: amortalità (bisogno bioprogrammato); amare ed essere amati; conoscere e dotare di senso. L'intento del sociologo padovano è quello di dilatare lo spazio della falsificabilità delle varie ipotesi, riguardanti la religione e la sua condizione nella società, e di recepire, nello spazio delle ricerche empirico-sperimentali, le teorie dell'azione e della motivazione religiosa. Egli, per la verità, «non esclude altre fonti dell'esperienza religiosa» al di là della sublimazione dei bisogni antropologici non soddisfatti e invita quanti pensano a «un altro fattore influente, cioè a una tendenza direttamente e strettamente genetica che aiuti a vivere l'esperienza religiosa, a prevedere un input specifico e a inserirlo nel modello proposto».⁸⁴ La preoccupazione metodologica porta inoltre Acquaviva a considerare centrale il problema della misurazione della religiosità, di cui individua le seguenti dimensioni: la credenza, l'esperienza, la pratica, l'appartenenza e la conoscenza.⁸⁵

In definitiva egli giunge a definire una forma di religiosità immanente, di tipo psicologico, che può essere accostata a quella, di tipo sociologico, di cui ha parlato Franco Ferrarotti nel volume *Una teologia per atei. La religione perenne*. In questo saggio compare anche il termine «postcristiano» a commento delle considerazioni dedicate proprio alla religione perenne, centrata sul valore della persona, soggetto metastorico della storia in cui si risolve la crisi dell'individuo, e sulla «suprema divinità dell'autocoscienza umana».⁸⁶ L'umanesimo militante, con il suo orizzonte sacrale di durkheimiana memoria, è proposto da Ferrarotti quale ultimo approdo e aspirazione radicale per uscire dall'angoscia esistenziale contemporanea. Rimane però il problema della morte, che l'autore non riesce a risolvere con la sua «antropologia tanaatologica» e che la cultura corrente tende a rimuovere come un «incidente banale» di percorso.⁸⁷

Va citata inoltre, in questo contesto, anche la produzione sociologica anglosassone, che si richiama alla rilevanza della corporeità umana (*human embodiment*), considerata la chiave di lettura della stessa teodicea sociale per la conservazione dell'ordine se-

⁸⁴ Ibidem, 233.

⁸⁵ S. ACQUAVIVA-E. PACE, *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, Roma 1992, 72-119.

⁸⁶ F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei. La religione perenne*, Bari 1983, 62.

⁸⁷ Ibidem, 181.

condo l'impostazione dell'organicismo positivistico. Si tratta di una prospettiva storico-materialistica, che non considera però le convinzioni e le pratiche religiose incoerenti e banali.⁸⁸ Nella seconda edizione del suo *Religion and Social Theory* (la prima è del 1983), Bryan Turner ne rivendica la legittimità e la validità in ordine allo sviluppo della teoria sociologica generale.

In questo volume si ritrovano gli argomenti classici della sociologia della religione: religione come cemento sociale, oppio sociale, scambio e controllo sociale. L'autore prende quindi in considerazione la storia dell'Occidente per rileggerla alla luce dell'ipotesi weberiana dell'etica protestante. Al termine, in relazione alla svolta postmoderna, egli enfatizza il problema della corporeità e della morte con un esplicito riferimento alla filosofia sociale di Nietzsche e alla sua definizione di essere umano come «animale non ancora determinato» (*noch nicht festgestelltes Tier*). In proposito egli sostiene la tesi che «la distinzione contemporanea tra modernità e postmodernità è stata prefigurata da vari movimenti sociali e culturali in passato, che possono essere fatti risalire alla contrapposizione tra riforma e controriforma».⁸⁹

3.3. *Magia, nuove religioni, chiese storiche tra declino e innovazione*

Lo scenario religioso futuro presenta come discriminante la rilevanza o meno della relazione con il Trascendente. Nel caso essa venga affermata, si ha lo sviluppo della religiosità personale, che può essere vissuta sia in modo individualistico sia in modo comunitario. Qualora invece ci si muova nell'ambito dell'immanenza, il problema del senso della vita e della morte è risolto in termini profani oppure viene rimosso. Una posizione intermedia è assunta da quanti prospettano l'opportunità di un nuovo patto sociale di tipo «laico».⁹⁰ Lo stesso Georg Simmel aveva posto al centro della sua riflessione sociologica sulla religione il concetto della libertà del credente, che sceglie di credere oppure di non credere in Dio e di porlo o di non porlo al centro della sua esistenza.⁹¹

⁸⁸ B.S. TURNER, *Religion and Social Theory. Second Edition*, London 1991, XIV.

⁸⁹ Ibidem, XX.

⁹⁰ J. BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris 1990.

⁹¹ H.J. HELLE, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*, Darmstadt 1988, 128-144; G. SIMMEL, *Saggi di sociologia della religione*, a cura e con prefazione di R. Cipriani, Roma 1993.

Per quanto riguarda invece il fondamento epistemologico della sociologia della religione, Carlo Prandi⁹² ne analizza il percorso metodologico dall'origine della scienza della religione ai nostri giorni. All'inizio si dovette fare i conti con le interferenze filosofiche e teologiche e con le due tradizioni a esse correlate, apologetica e positivista. In seguito alla crisi del positivismo, alla fine del secolo scorso, furono individuati due nuovi «topos» epistemologici, spiegare (*erklären*) e comprendere (*verstehen*). Mentre la prima impostazione va alla ricerca delle cause esterne alla religione, la seconda riconosce la sua radicale autonomia e tende a interpretarla, partendo dall'esperienza religiosa stessa.

Per Prandi invece è possibile un passaggio ulteriore al di là dell'*erklären* e del *verstehen*, che egli individua, richiamandosi al *The Sacred Canopy* di Peter L. Berger, nell'«ateismo metodologico» senza necessariamente implicare anche quello filosofico. Si tratta, in definitiva, di collocare il punto di vista scientifico sulla religione all'esterno di qualsiasi sistema religioso, quindi in una posizione agnostica, dove confluiscono di volta in volta gli apporti della coscienza storica e della coscienza fenomenologica, tra loro interdipendenti. L'autore di riferimento è Ernst Troeltsch, studiato e riproposto da Jean Séguy nel volume *Cristianesimo e società*, di cui Prandi cura la pubblicazione italiana.⁹³ Il rapporto tra sociologia e storia nello studio delle religioni è ripreso e approfondito anche dal canadese Paul-André Turcotte,⁹⁴ sociologo e teologo dell'Università «Saint-Paul».

Tra i fenomeni più rilevanti dell'ultimo periodo vanno annoverati sia il ritorno della magia sia la proliferazione delle nuove religioni, di cui si è già parlato, e la «riscoperta del soprannaturale».⁹⁵

⁹² C. PRANDI, *The scientific study of religion from an «agnostic» point of view*, Datiloscritto, Parma 1993.

⁹³ J. SÉGUY, *Cristianesimo e società. La sociologia di Ernst Troeltsch*, a cura e con introduzione di C. Prandi, Brescia 1993 (ed. or. 1980).

⁹⁴ P.-A. TURCOTTE, «Sociologie et histoire. Les jeux et enjeux d'une pratique», in *Eglise et théologie*, 24(1993), 43-73.

⁹⁵ P.L. BERGER, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Expanded with a new introduction by the Author, New York 1990. La bibliografia in proposito è abbondante. Per quanto riguarda la produzione italiana si possono citare le rassegne descrittive, contenute nei volumi: M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago, I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, Milano 1990 e C. GATTO TROCCHI, *Viaggio nella magia. La cultura esoterica nell'Italia di oggi*, Bari 1993, e il felice tentativo di analisi esplicativa in M.I. MACIOTTI (a cura), *Maghi e magie nell'Italia di oggi*, Firenze 1991.

Lo stesso Guardini,⁹⁶ parlando del vuoto religioso che caratterizza la fine della modernità, aveva affermato che la scomparsa della dimensione del mistero, con la perdita di ciò che è puro dono e piena maturità, trova un surrogato proprio nella notevole inclinazione postmoderna al superstizioso, al magico, alle varie forme di iniziazione pseudomistica, all'astrologia, allo spiritismo e a ogni tipo di esoterismo. Una produzione prolissa e artificiale di mistero viene quindi a colmare l'impossibilità di farne esperienza autentica nel silenzio, nella quiete e nella rarità delle occasioni possibili, come risulta anche dalla riflessione di Sören Kierkegaard.⁹⁷

E al postmoderno ritorna anche Aldo Natale Terrin nel suo saggio, d'impostazione filosofica, sulla *New Age*, che secondo lui sarà la religiosità del prossimo futuro. Egli vi sostiene due tesi. La prima: «La religiosità New Age non è una nuova sfida rivolta alle religioni, è semplicemente e inesorabilmente il prodotto del postmoderno: di una cultura che ha visto crollare tutti i suoi miti, le ideologie, le verità, i valori. È una religiosità maturata attraverso un incontro con le forme espressive e artistiche a livello di non-sense e si trova ormai impregnata di "irrazionale", di sensazioni più che di idee, di volontà di credere più che di convinzioni, di visioni e prospettive deformanti e di pluralismi indefiniti più che di agganci a tradizioni, alle grandi storie e ai grandi miti del passato».⁹⁸

Con la seconda tesi anche Terrin tenta di uscire dal postmoderno: «Se al crollo dei sistemi referenziali tradizionalmente accettati dal mondo culturale e all'emergere di un relativismo scientifico imposto dal pensiero "paradigmatico" di T. Kuhn, tutto diventa problematico e fluttuante, sembra però sia indispensabile "scommettere un'altra volta su se stessi e sul mondo", ponendo il proprio voto di fiducia su una "teleologia religioso-romantica", in cui l'uomo non ripete il viaggio inutile, errabondo, casuale dell'"Ulisse" di Joyce, ma si ritrova invece a casa, nell'*oikos* che egli stesso desidera, convinto che la visione "organicismica" del mondo gli permette questo riparo e questa quiete».⁹⁹

⁹⁶ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, cit.

⁹⁷ L. CRISTELLON, «Silenzio ed esperienza religiosa nel pensiero di Kierkegaard», in *Rivista di Asceutica e Mistica*, 18(1993)2-3, 109-167.

⁹⁸ A.N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993, 6.

⁹⁹ Ivi.

In tale prospettiva si colloca l'ipotesi sociologica di Stefano Martelli sulle risposte religiose all'auto-dissoluzione della modernità, che egli problematizza con il concetto di de-secolarizzazione. Infatti la condizione postmoderna (il quarto uomo di Morra) favorisce, paradossalmente, un rinnovato interesse per i fenomeni religiosi, anche se con discrasie e forti diversificazioni del piano «micro» da quello «macro». Gli indicatori più evidenti di questo processo sono, in sintesi, «la risorgenza di forme di religiosità tradizionali (religiosità popolare, pellegrinaggi, religiosità magico-sacrale); la rielaborazione sincretista di tradizioni religiose (“nuove” rivelazioni e sette); la rinnovata rilevanza politica e sociale delle religioni universali, in particolare Cristianesimo e Islam».¹⁰⁰

Mentre al fenomeno delle sette è dedicato il volume *Secularisation, rationalism and sectarianism. Essays in honour of B. Wilson* a cura di Eileen Barker (1993), il sociologo di Lovanio Jean Rémy torna con insistenza a parlare della chiesa cattolica e delle sue trasformazioni nella svolta postmoderna a livello europeo.¹⁰¹

In sintesi, Rémy elabora una serie di ipotesi interpretative e di prospettive, che si possono riassumere come segue:

- Il pluralismo religioso si svilupperà all'interno di ogni paese.
- Il rinnovamento religioso sarà correlato alla maturazione della società civile.
- Sta prendendo corpo un nuovo «ordine morale» attraverso un'evoluzione in parte contraddittoria: da un lato la politica organizza dei comitati etici in cui sono rappresentate tutte le posizioni ideologiche, dall'altro le religioni istituzionalizzate tentano di difendersi dalla proliferazione delle sette ricorrendo proprio a strumenti politici.

¹⁰⁰ S. MARTELLI, «La secolarizzazione della secolarizzazione», in S. Burgalassi-C. Prandi-S. Martelli (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, cit., 169.

¹⁰¹ Tra i contributi più recenti di Rémy vanno segnalati «Catholicisme et contexte “post-moderne”: vers une nouvelle évangélisation?» in G. LAPOINTE (dir.), *Crise de prophétisme hier et aujourd'hui. Itinéraire d'un peuple dans l'oeuvre de Jacques Grand Maison*, Montréal 1990; «La hiérarchie catholique dans une société sécularisée. Quelques hypothèses exploratoires sur l'évolution de la dimension disciplinaire et symbolique de l'autorité», in *Sociologie et sociétés*, 22(1990)2, 21-32; «Les risques, les techniques et le sacré», in C. RIVIÈRE-A. PIETTE (dir.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris 1990, 99-123; «La société européenne: où va la religion?», in F. HOUTART et AL., *Ruptures sociales et religion*, Paris 1992 e «Laïcité et construction de l'Europe», in J.-P. VILLAUME (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg 1993, 365-379.

– Gli individui sono portatori di identità multiple e frammentate, per cui si ritrovano in una relazione d'interiorità e d'esteriorità di fronte a ogni organizzazione, compresa la chiesa cattolica; questa posizione ambivalente sarà amplificata dall'uso delle nuove tecniche di diffusione.

– Il potere simbolico della gerarchia cattolica può incrementarsi, mentre può diminuire, nello stesso tempo, quello disciplinare.

– La moltiplicazione dei luoghi di produzione del senso implica una sua de-istituzionalizzazione; questo fatto si realizzerà, per esempio, nella chiesa cattolica, perché alla diminuzione del numero dei sacerdoti con una formazione omogeneizzante corrisponderà l'affidamento progressivo di responsabilità a laici con una formazione più eterogenea; va detto comunque che la diversificazione della produzione del senso è compatibile con una sua globalizzazione.

4. Terzo interrogativo: L'ipotesi del post-cristianesimo

Il teologo pastoralista di Vienna Paul M. Zulehner,¹⁰² a cui ci siamo riferiti in apertura di questo dossier, utilizza la categoria «era postcristiana» nel presentare la religiosità *New Age* e pone l'interrogativo circa una svolta probabile in questa direzione. Ne analizza il paradigma e qualifica la nuova corrente culturale come una critica radicale delle religioni istituzionali. Reagendo a questa impostazione, Terrin¹⁰³ invece rompe gli indugi e vede senz'altro nella *New Age*, come già abbiamo rilevato, la religiosità del post-moderno e quindi del futuro prossimo.

Rimane il problema dell'ipotesi del post-cristianesimo, che non trova, per la verità, un'elaborazione omogenea tra gli autori che hanno utilizzato questo termine. Zulehner, dal canto suo, prima di parlare di possibile «era postcristiana», si interroga sul fallimento «eventuale» del cristianesimo e tenta di esplorare le sue «nefasti conseguenze», che ritrova soprattutto nell'«oppressione della donna» e nel «pericolo per la pace a motivo di un compromesso poco entusiasmante», concretizzatosi lungo i secoli nella teoria cattolica del «bellum iustum». Il teologo viennese risponde

¹⁰² P.M. ZULEHNER, *Futurologia pastorale*, cit., 153-173.

¹⁰³ A.N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, cit.

a queste sfide con il ricorso alle «risorse cristiane di speranza» ed elabora un progetto di «prassi cristiana in ordine al futuro».¹⁰⁴

4.1. Scristianizzazione e fine della cristianità

Del cristianesimo del XX secolo, «tra declino o rinnovamento», parla Danièle Hervieu-Léger nell'introduzione al suo volume, a firma anche di Françoise Champion, *Verso un nuovo cristianesimo?*. Gli indicatori più rilevanti del declino, che colpisce sia il cattolicesimo sia il protestantesimo, sono il crollo della pratica religiosa, specie in Francia, che l'autrice interpreta in modo drastico come «la fine dei praticanti», e la vistosa riduzione numerica dei preti e dei pastori, a cui si accompagna una perdita della loro identità. Tutto ciò si ripercuote sulla cosiddetta «civiltà parrocchiale», di cui si dichiara la scomparsa.¹⁰⁵ Per la verità, la stessa Hervieu-Léger lamenta che «mancano studi socio-storici precisi, che permettano di ancorare la riflessione teorica nella realtà concreta dei singoli contesti», e avanza la sua tesi sulla base dell'unica ricerca recente in materia, peraltro di ottima fattura, di Yves Lambert.¹⁰⁶

Il volume della sociologa parigina approfondisce inoltre l'ipotesi della scristianizzazione, partendo dai limiti della prima evangelizzazione e dal problema della religione popolare. Vengono quindi messe a confronto le due diverse posizioni, del protestantesimo e del cattolicesimo, di fronte alla modernità. Il testo si conclude con una serie articolata di riflessioni sui cambiamenti in atto nelle due confessioni cristiane. Per quanto riguarda il loro futuro, come già detto, è affermata la rilevanza del potere carismatico e lo sviluppo di comunità emozionali, in vista di un nuovo ecumenismo.¹⁰⁷

Questa prospettiva è ripresa a commento dei fermenti innovativi, che si possono rilevare oggi nel cristianesimo francese.¹⁰⁸ In

¹⁰⁴ P.M. ZULEHNER, *Futurologia pastorale*, cit., 137-152; 174-230; 231-309.

¹⁰⁵ D. HERVIEU-LÉGER, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*. Introduzione all'edizione italiana di Franco Garelli, Brescia 1989, (ed. or. 1986) 57-61.

¹⁰⁶ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours* Paris 1985.

¹⁰⁷ D. HERVIEU-LÉGER, *Verso un nuovo cristianesimo?*, cit., 293-303.

¹⁰⁸ D. HERVIEU-LÉGER, «Società e atteggiamenti religiosi in Francia», in M. PACINI (a cura), *La religione degli europei*, Torino 1992, 155-216.

particolare, se è vero che dal 1980 al 1988 sono diminuiti in modo sensibile sia i luoghi di culto con funzioni settimanali sia i ministri di culto residenti nel comune dove operano, vanno però registrate nel cattolicesimo delle «rivoluzioni tranquille», quali per esempio la concezione comunitaria e associativa della vita parrocchiale, la redistribuzione del sapere religioso, la sinodalità del dibattito pubblico nella chiesa e la pratica festiva autodiretta. Quest'ultima costituisce una novità di rilievo nazionale; infatti il 49% dei francesi si dichiara favorevole alle assemblee domenicali in assenza di un prete.

Il concetto di «cristianità» invece viene definito in termini più omogenei, perché serve a interpretare la simbiosi religione/cultura, che caratterizzava la società tradizionale in Occidente, quando le credenze religiose potevano contare su una struttura di plausibilità unitaria e affidabile e su un consenso sociale generalizzato in un contesto sociale omogeneo e integrato. Per cui la fine della cristianità viene determinata dal processo di modernizzazione e, per quanto riguarda la religione, trova il suo riferimento più accreditato nelle varie teorie della secolarizzazione, oggi peraltro messe in discussione.¹⁰⁹ Giorgio Campanini ripercorre «la storia di un'idea», quella appunto di cristianità, in apertura del volume *Cristianità e modernità*, dedicato all'analisi dei rapporti tra «religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione». Il testo raccoglie vari saggi. Tra i più significativi si possono citare due del coautore Paolo Nepi, «Il cristianesimo senza cristianità in Benedetto Croce» e «La ripresa in Italia del dibattito sulla cristianità», e uno dello stesso Campanini, «Emmanuel Mounier: la fine della cristianità».¹¹⁰

Paolo Prodi ha trattato questo tema nel suo voluminoso saggio *Il sacramento del potere*, dedicato all'evoluzione istituzionale del giuramento politico in Occidente, nel quale ha voluto cogliere quell'«impronta genetica» che la religione cristiana ha dato nel corso dei secoli alla nostra società. L'interrogativo a cui l'autore intende rispondere è relativo alla de-sacralizzazione della politica, emblematicamente espressa dalla secolarizzazione del giuramento, che passa dal monopolio religioso della chiesa a quello civile

¹⁰⁹ S. ACQUAVIVA-R. STELLA, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Roma 1989.

¹¹⁰ G. CAMPANINI-P. NEPI, *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, Roma 1992, 95-110; 159-174; 111-140.

dello stato. Secondo l'ipotesi esplicativa, sviluppata nel volume, essa è dovuta allo specifico apporto del cristianesimo, che «con la sua prospettiva dualista (rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio) e con il suo rifiuto a costituirsi in società iniziatica o setta giurata ha aperto per l'Occidente, nonostante le contraddizioni e tentazioni storiche, la strada della laicizzazione della politica».¹¹¹ La civilizzazione occidentale quindi è frutto dell'originalità cristiana, non solo in relazione allo sviluppo economico (ampiamente analizzato da Max Weber), ma anche a livello politico per quanto riguarda la genesi della democrazia costituzionale.

Il concetto di «cristianità» può essere attribuito sia all'epoca del Sacro Romano Impero sia alle chiese territoriali dopo la Riforma e all'età della confessionalizzazione con «la conseguente teologizzazione della politica e politicizzazione della fede».¹¹² In seguito allo sviluppo del contrattualismo e alla nascita del diritto naturale si perviene alla secolarizzazione del patto politico nei regimi costituzionali. La fine della confessionalità territoriale (cristianità) tende a disperdere il potere in un sistema policentrico, secondo cui si struttura lo stato contemporaneo, nello stesso tempo però l'iniziazione collettiva, garantita dal «contratto sociale», può determinare una nuova sacralizzazione, di tipo immanente, del potere stesso.

L'esito della sostituzione dello stato alla divinità come suprema istanza metafisica è il giuramento di fedeltà personale al Führer nella Germania nazista, con il quale si esce dal modello contrattualista dell'Occidente, promosso dal dualismo cristiano, per ripiombare nella tradizione germanica dell'identificazione con il capo (*Gefolgschaft*), che corrisponde alla «formula primitiva del giuramento politico». Il Dio del giuramento cristiano invece è un «terzo», un sacro trascendente, rispetto al gruppo e ai suoi componenti. Rimane quindi valida l'affermazione di Antonio Rosmini, secondo cui «la monarchia pagana era assoluta e il cristianesimo la rese costituzionale».¹¹³ Emerge anche in questo caso la polivalenza semantica e l'aporia intrinseca del processo di secolarizzazione, che finisce per generare quella stessa realtà, il sacro, della quale intendeva celebrare la scomparsa.

¹¹¹ P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, 25.

¹¹² Ibidem, 284.

¹¹³ Ibidem, 486.

Al termine del suo lavoro, Prodi avanza una serie di considerazioni, sotto il titolo «Tra passato e futuro», sulle vie percorribili per ristabilire l'identità collettiva e la sovranità, ora frantumata in una miriade di centri di potere. Giacché non sembra sufficiente all'autore il semplice contrattualismo, tecnico e procedurale («contratti di condominio»), egli invoca il recupero di un corretto rapporto tra etica e politica, tra coscienza e comportamenti. Sembra in ogni caso difficile sfuggire da un lato alla banalizzazione della politica e dall'altro alla sua sacralizzazione immanente senza postulare un referente meta-politico, di tipo religioso e/o morale. In questo momento di transizione «tutti sono costretti a prendere di petto la scelta tra un nuovo fondamentalismo (nuove sacralizzazioni del potere cesaristiche o teocratiche) o la riconferma del dualismo cristiano con la ripresa del cristianesimo radicale, al cui interno va situato il problema del giuramento come comando di non inglobare mai il sacro nel potere e di procedere sulla strada del disincanto del mondo e della desacralizzazione della politica».¹¹⁴ Questi temi risultano centrali anche nella riflessione di Michele Nicoletti e nelle sue ricerche nell'ambito della «teologia politica».¹¹⁵

4.2. *Fede nuda e speranza senza fede*

È giunto il momento di considerare il pensiero di Romano Guardini in tema di postmoderno e di fine della religione nella sua interezza, così come è stato rielaborato da Silvano Zucal in *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche* (1990). Va detto innanzitutto che per Guardini tra religione e fede non c'è un'opposizione dialettica, né una contraddizione radicale (*Widerspruch*), bensì una polarità, una vitale ed essenziale correlazione (*Gegensatz*). Giacché il postmoderno segna la scomparsa della religione, salta il primo dei due termini del rapporto, per cui la fede rimane «nuda», priva cioè di

¹¹⁴ Ibidem, 489-524; 515-516.

¹¹⁵ M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990; ID., «Cristianesimo e modernizzazione. Il problema del potere e il ruolo della responsabilità», in A. ARDIGÒ ET AL., *Cristianesimo, modernizzazione e politica*, Vicenza 1990, 89-105; ID., «Il problema della "teologia politica" nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica», in L. SARTORI-M. NICOLETTI (a cura), *Teologia politica*, Bologna 1991.

ogni autentico sostegno religioso e deve assumere e scontare in sé questo vuoto radicale e angoscioso. Il tempo che stiamo vivendo è quindi drammaticamente povero, un vero periodo di prova e un deserto da attraversare.

È questo l'epilogo di un processo secolare iniziato con il cristianesimo primitivo, che aveva segnato un momento di discontinuità rispetto all'antichità, religiosamente ricca e addirittura saturata di divinità. Nonostante il rifiuto radicale della religione pagana, non c'è stato un rigetto integrale di tutte le sue forme espressive, alcune delle quali vengono reinterpretate e «redente» nell'orizzonte del Trascendente cristiano. Il medioevo segna il punto più elevato dell'incontro tra fede e religione in un singolare equilibrio tra finito e infinito, tra uomo-mondo e Dio. Con la modernità invece il quadro si trasforma in profondità: il moderno non è un tempo a-religioso, ma di «di-versione» religiosa, nel senso che l'orientamento dell'uomo all'infinito viene deviato e finisce per infinitizzare il finito. Il mondo dei moderni ha in sé l'intolleranza della potenza numinosa «autonoma», che non sopporta più niente accanto a sé. Ciò si realizza in particolare in tre elementi: la natura, la cultura e il soggetto, che assumono i tratti tipici della sacralità. La moderna autonomia secolare è quindi il frutto paradossale di un'esperienza religiosa tale per cui le realtà terrene sono pervase di potenza, mistero, profondità e magnificenza religiosa.

Per Guardini quindi il tempo della modernità secolare e secolarizzante è in realtà il tempo dell'esplosione della religione, dopo il suo divorzio dalla fede, che conduce all'auto-chiusura in sé del mondo. Ma un religioso non più teonomo, bensì autonomo, conduce inevitabilmente alla fine della modernità, che coincide con la sua radicale entropia. Il numinoso del soggetto, della cultura e della natura si esaurisce nei processi di massificazione e di egemonia dell'artificiale, che caratterizzano l'esistenza postmoderna, dominata dal pensiero puramente funzionale e priva di interiorità. Non rimane che la solitudine della fede, che Guardini proietta (egli scrive nel 1949) in una dimensione futura e quasi escatologica:

La fiducia e il coraggio formeranno il carattere proprio della fine dei tempi. L'ambiente della cultura cristiana e l'appoggio della tradizione perderanno vigore. Questo sarà uno degli elementi di quello scandalo, del quale è detto che «se fosse possibile, anche gli eletti vi soccomberebbero» (Mt 24,24). La solitudine della fede sarà tremenda. L'amore scomparirà dalla condotta generale (Mt 24,12). Non sarà più compreso e diverrà

tanto più prezioso, nel suo passare da un solitario a un altro solitario. Questo carattere escatologico si rivelerà, io penso, nel futuro atteggiamento religioso. Non intendiamo con ciò annunciare alcuna facile Apocalisse. Se qui si parla di un avvicinarsi alla fine, lo si intende in senso essenziale, non temporale; la nostra esistenza giunge al traguardo della opzione assoluta e delle sue conseguenze: delle possibilità più alte e dei periodi estremi.¹¹⁶

Eugen Biser, che succede a Guardini sulla cattedra di «Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie» dell'Università di Monaco, confronta la sua posizione con quella di Lyotard in tema di postmoderno¹¹⁷ e giunge a qualificare la situazione attuale come «postsecolare». Il suo intento è quello di trovare una via d'uscita e offrire una «prospettiva di speranza», che egli ravvisa nella «riscoperta di Gesù» e quindi nella «ricentratura della fede dall'articolo "chiesa" al mistero centrale cristologico».¹¹⁸ Per Biser è il «Cristo che continua a vivere» ad animare nell'intimo ogni uomo. Mentre «nessuno sa di quali fonti della convivenza egli viva e quali impulsi lo aiutino nella formazione della sua identità personale, per il cristiano è fuori dubbio che a ciò appartiene in primo luogo quella concentrazione di energie e impulsi che si è soliti definire con il bel concetto complessivo, pure se non ancora esattamente definito, del "Cristo che continua a vivere". Se si segue anche solo fin qui tutto il contesto, si fa strada addirittura una variante dell'espressione di Karl Rahner così vivacemente discussa. Invece che del "cristiano anonimo", si dovrebbe parlare ora del "Cristo anonimo", che attraverso la prosecuzione della sua incarnazione nella "storia dell'essere" ha afferrato fin dalle radici l'essenza dell'uomo, in particolare nell'ambito culturale da lui determinato, l'ha strutturato e lo conduce».¹¹⁹

Della speranza senza la fede parla invece la protagonista dell'ultima opera di Ignazio Silone,¹²⁰ *Severina*, una giovane suora dell'Istituto Femminile San Camillo de Lellis di Civitella dell'Aquila. Quando un operaio sarà ucciso in tumulti davanti alla scuola dove lei insegna, rifiuterà di prestarsi a una testimonian-

¹¹⁶ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*, Mainz-Paderborn 1986, 94.

¹¹⁷ E. BISER, *Glaubens-Prognose. Orientierung in Postsäkularistischer Zeit*, Graz 1991, 23-46.

¹¹⁸ E. BISER, *Svolta della fede. Una prospettiva di speranza*, Brescia 1989 (ed. or. 1987).

¹¹⁹ Ibidem, 115.

¹²⁰ I. SILONE, *Severina*, a cura di Darina Silone, Milano 1981.

za di comodo, incoraggiata dal direttore spirituale dell'Istituto, don Gabriele, la cui fede è in crisi. Tornata allo stato laicale, Severina non troverà comprensione neppure nel mondo dei laici. Coinvolta casualmente in una manifestazione non violenta, viene colpita da un proiettile delle forze dell'ordine. In punto di morte, Severina, di fronte alle disperate richieste di suor Gemma che le chiede un atto di fede, pronuncia le ultime parole: «Spero, suor Gemma, spero. Mi resta ancora la speranza». La speranza di Severina è in definitiva quella dell'autore. Per Silone la speranza è il momento religioso della coscienza laica, è l'estremo residuo cristiano in un momento che ha perduto la fede, è una virtù di resistenza, l'ultima luce prima di arrendersi.¹²¹

Silone è, a prima vista, un cristiano «coscienziale», cioè non motivato dal sentimento della trascendenza. Nella sua interiorità però si incontrano, ma non si fondono, i momenti delle certezze profane e quelli dell'inquietudine religiosa. Alla fine sembra che prevalga una sintesi che privilegia un cristianesimo non dogmatico, ridotto alla sua essenza morale, che si traduce nel sentimento cristiano della fraternità, dell'amore verso il prossimo e, in ultima analisi, in un marcato e deciso impegno sociale. Il rispetto per il Trascendente è comunque una costante nelle opere di Silone. Il riemergere dell'inquietudine religiosa si evidenzia soprattutto nel suo penultimo romanzo *L'avventura di un povero cristiano*. Se quindi la speranza per l'autore è essenzialmente il momento religioso di una coscienza che vuole essere profana (egli amava ripetere che bisogna tradurre in coscienza il massimo possibile di esperienze), pur avendo una connotazione e una dimensione morale, non si può escludere che nei meandri nascosti e non manifesti dell'uomo Silone ci fosse anche un barlume di speranza in un Dio persona, in un Padre. La speranza cristiana invece è diversa da quella rilevabile nelle opere dello scrittore marsicano; è una virtù creativa di futuro, i cui frutti sono la pace e la gioia, ed è intimamente correlata alla fede nel Cristo morto e risorto.

Della possibilità di una morale senza la fede, e quindi senza la verità religiosa, teorizza invece il pensiero debole nel tentativo di fondare in modo profano, che molti qualificano ancora con la categoria ambigua di «laico», la ragionevolezza delle regole di comportamento e dei propri ideali di vita. Antonio Da Re¹²² rico-

¹²¹ P. AVALLONE, *Ignazio Silone: cristianesimo senza chiesa?*, Tesi di Magistero in Scienze Religiose, Studio Teologico Accademico, Bressanone 1993.

¹²² A. DA RE, «Il dibattito attuale sull'etica laica», in E. BERTI ET AL., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Padova 1989, 205-233.

struisce il dibattito attuale su questo tema e presenta l'etica antiideologica di Ruggero Guarini,¹²³ l'etica della tolleranza di Uberto Scarpelli¹²⁴ e l'etica della reciprocità di Francesco Alberoni e Salvatore Veca.¹²⁵ In questo filone di ricerca si colloca anche il volume *Etica senza la fede* di Paolo Flores D'Arcais (1992).

4.3. Tendenze del cattolicesimo e opportunità per la chiesa

Riprendo a questo punto le considerazioni di Gustavo Guizzardi sulle tendenze del cattolicesimo, rilevate in base all'indagine nazionale ISPES sui cattolici italiani.¹²⁶ Egli riscontra innanzitutto delle ambivalenze nel termine «cattolico», perché serve per definire sia un sistema di identità sia un sistema di credenze, e sostiene che è in atto una «forte e rapida diminuzione del riferimento al sistema di identità cattolico».¹²⁷ Per quanto riguarda in particolare il sistema di riferimento conoscitivo specifico, orientato al cattolicesimo istituzionale, Guizzardi osserva che esso è già minoritario, anche se di poco, con una certa differenziazione in positivo dell'ultima generazione sociologica. Il fatto più significativo consiste nella diversificazione tra socializzazione tradizionale per un verso e interiorizzazione per l'altro: per un «buon cattolico» infatti, oggi, non è molto importante andare regolarmente in chiesa, cioè a messa.

La funzione sociale del cattolicesimo, che si risolve quindi nel «mantenere un riferimento di identità», sta diminuendo di importanza e «si sta modificando, sottoposta com'è a due tensioni costanti: a) l'identità, in una società complessa, non è collettivamente formata, dal momento che ognuno deve crearsela da sé individualmente o, meglio, costruirla a livello di piccoli microsistemi sociali variabili, intersecantesi, di durata progettualmente limitata; b) di un'identità c'è bisogno, soprattutto in una società complessa, e perciò l'impresa va comunque socialmente compiuta

¹²³ R. GUARINI, *Breve corso di morale laica. Si può ancora parlare bene del Bene?*, Milano 1987.

¹²⁴ V. SCARPELLI, *L'etica senza la verità*, Bologna 1982.

¹²⁵ F. ALBERONI-S. VECA, *L'altruismo e la morale*, Milano 1988; F. ALBERONI, *Valori*, Milano 1993.

¹²⁶ G. GUIZZARDI, «Cattolicesimo e religiosità. Alcune tendenze», in G. BRUNETTA-A. LONGO (a cura), *Italia cattolica. Fede e pratica negli anni Novanta*, cit., 284-297. G. BRUNETTA-A. LONGO (a cura), *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, cit., 284-297.

¹²⁷ Ibidem, 289.

ta, a dispetto di riuscirvi in maniera stabile e definitiva».¹²⁸ Per Guizzardi il cattolicesimo può essere definito «un universo a portata di mano» degli italiani e costituisce per loro una forma linguistica entro cui comunicare nell'attuale babele di linguaggi, perché consente «il riconoscimento reciproco di qualcosa in comune». Egli, in sintesi, è dell'avviso che la situazione contemporanea induca «o l'abbandono del cattolicesimo, e quindi la sua fine, oppure una sua trasformazione e una sua sopravvivenza, pagata al costo (nel breve e medio periodo) di una perdita di specificità».

Che siamo a un punto cruciale per il futuro della chiesa cattolica sono in molti a ritenerlo. Gli stessi esperti di indagini di mercato, riferendosi a questo tema, parlano di tendenze in divaricazione. Paolo Sorbi ha dedicato il suo volume, *Ecclesia 2000. I megatrends religiosi* (1993), agli scenari probabili del futuro ecclesiale. Egli definisce i «megatrends religiosi» come «le numerose correnti culturali, i molteplici modelli di comportamento e gli atteggiamenti dei credenti che incidono nel profondo della vita quotidiana, modificando l'immagine della stessa istituzione ecclesiastica».¹²⁹ Per la verità, quando gli analisti individuano delle correnti culturali numericamente ampie, esse hanno già esaurito il loro slancio innovativo e sono già, per così dire, alla fine. Le teorie del marketing considerano la comunicazione il nocciolo duro di ogni cultura religiosa: dal «mysterium» sacro al clero e dal clero ai fedeli, che sono i consumatori del messaggio.

Per Sorbi, tre sono le previsioni strategiche oggi prevalenti nel dibattito circa il futuro della chiesa cattolica:

1) *Il tramonto del cristianesimo in Occidente (posizione tradizionalista)*: Esiste una scollatura crescente tra l'insegnamento etico dei vertici ecclesiastici e la vita concreta della gente, in Italia come in Polonia, in America latina come negli USA. Anche la permanenza viva di un sostrato cristiano sarebbe in via di deperimento. Insomma non ci sarebbe altro da fare che rinchiudersi in una «gloriosa testimonianza» di resistenza al mondo moderno. Inoltre, la chiesa stessa sarebbe percorsa da correnti ereticali, che arriverebbero a rendere «vacante» la stessa sede di Pietro. Quest'ultima, per esempio, è l'ipotesi lefebvrina.

¹²⁸ Ibidem, 294.

¹²⁹ P. SORBI, *Ecclesia 2000. I megatrends religiosi*, Milano 1993, 5.

2) *I liberali*: considerano possibile e auspicabile lo sviluppo di «un'etica delle religioni» quale base per un «disarmo» ideologico, premessa di un disarmo politico-militare.

3) *Momento cattolico*: si devono interpretare correttamente le occasioni, che fanno degli anni Novanta un tempo estremamente ricco di opportunità per la chiesa cattolica romana. Essa infatti può forgiare il futuro del cristianesimo a livello mondiale grazie alle dimensioni, tradizioni, carismi ed energie che si ritrova. Ovviamente il «momento cattolico», come Sorbi lo intende, si realizza in una dinamica che non si esaurisce nella storia umana, ma è anche escatologia.

Alla semplice dimensione storica e politica, senza riferimenti espliciti alla trascendenza, si rifanno invece gli autori del fascicolo di *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, dedicato alla geopolitica della Santa Sede, «Le città di Dio. Il mondo secondo il Vaticano». Nell'editoriale si rivela come la Santa Sede, dal punto di vista italiano, può essere uno straordinario moltiplicatore di opportunità. «Proprio perché "romano", il cattolicesimo accresce la visibilità sociale dell'Italia, concentra sul nostro territorio una eccezionale attenzione mediatica e ne fa un peculiarissimo carrefour politico-diplomatico».¹³⁰ Di qui la congruenza di meditare sul Vaticano anche come «risorsa» per l'interesse nazionale dell'Italia nella grave crisi morale e istituzionale, che sta attraversando. La Santa Sede, con la sua rete di nunziature e di rappresentanze diplomatiche, può rappresentare un trampolino di rilancio geopolitico per un paese apparentemente svantaggiato dalla fine dell'ordine bipolare. Ciò sotto diversi profili:

1) Strategico-militare: il papa a Roma protegge la città e, in parte, la nazione assai meglio di qualsiasi spiegamento di missili «patriot».

2) Politico-diplomatico: il cristianesimo è il trait-d'union etico e culturale del nostro insieme geopolitico di appartenenza, quello occidentale, e ciò è tanto importante quanto esso sopporta gli effetti di retroazione della disgregazione dell'impero sovietico.

3) Culturale: l'italiano come lingua franca dell'élite vaticana e, in qualche misura, della chiesa universale. In proposito il Vaticano non cesserà mai di coltivare l'utopia dell'Europa cristiana.

¹³⁰ M. FITZGERALD ET AL., «Le città di Dio. Il mondo secondo il Vaticano», numero monografico di *Limes. Rivista Italiana di Geopolitica*, 3(1993), 10.

Un fronte di grande rilievo è quello che oppone la chiesa all'Islam, specialmente dopo che, negli ultimi anni, per la prima volta nella storia i musulmani hanno scavalcato i cattolici su scala mondiale. Persiste l'inclinazione filo-araba della chiesa destinata anzitutto, con grande pragmatismo geopolitico, a proteggere le comunità cristiane in medio Oriente e in Egitto. A proposito poi dei grandi temi etici, la rivista citata vede nella chiesa il «centro di un alto e riconosciuto potere spirituale», per cui essa ha «la responsabilità affatto speciale di istruire il mondo sui danni spesso irreparabili che alla pace e alla giustizia arrecano i «*terribles simplificateurs*»». Secondo questa impostazione, preoccupazione della Sede Apostolica non deve essere «tanto di fare giustizia (cosa che del resto è spesso difficile realizzare completamente o senza andare incontro, volendo il “*summum jus*”, a danni e forse a ingiustizie ancora maggiori), quanto piuttosto di aiutare a fare la pace senza disattendere le ragioni della giustizia».¹³¹

5. Quarto interrogativo: Sfide per la teologia e in particolare per l'ecclesiologia

Le scienze teologiche, e in particolare la teologia pratica o pastorale, «hanno un innato rapporto di vicinanza con le scienze sociali»,¹³² perché la chiesa è «impiantata» nella società e agisce sempre nel contesto della sua storia e della sua cultura.¹³³ Lo ha affermato anche Giuseppe Colombo della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale nella sua prolusione accademica presso l'Istituto di Scienze Religiose in Trento il 9 dicembre 1993, sviluppando il tema della relazione tra teologia e cultura contemporanea, che rinvia a quello più globale tra fede e ragione. Si tratta di un rapporto travagliato sul piano della formulazione concreta, perché le due polarità non si danno mai in forma assoluta, bensì in forma storica. Fede e ragione non esistono in sé e per sé, bensì

¹³¹ Ibidem, 12.

¹³² P.M. ZULEHNER, *Futurologia Pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani*, cit., 25.

¹³³ L.J. LUZBETAK, *Chiesa e cultura. Nuove prospettive di antropologia della missione*, Bologna 1991; P.A. Turcotte, «Sociologie, théologie et pastorale. Conditions institutionnelles et pratiques», in *Théologiques*, 1 (mars 1993) 1, 33-54.; G. BoF (a cura), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1993.

nelle persone concrete, che possono avere la fede e che sono dotate della ragione. E le persone sono esseri storici, che appartengono al tempo e allo spazio e sono inserite nel loro specifico contesto socio-culturale, in continua modificazione.¹³⁴

Se la fede ha nella rivelazione biblica il suo principio normativo, ha però nella comprensione della rivelazione biblica il proprio controllo critico. Tale comprensione non è già data in modo definitivo, bensì è da approfondire e da riguadagnare nella continuità del senso in presenza di ogni rinnovamento culturale. Per questo motivo la fede non può essere formalizzata una volta per sempre, ma deve essere continuamente ridefinita. Parallelamente, la ragione ha compiuto un suo percorso storico, motivata dalla sua curiosità intrinseca, e ha assunto via via la forma di ragione filosofica, scientifica, tecnica, storica e sociale fino a perdere, nella situazione attuale, il controllo di sé.

Oggi infatti essa si presenta frazionata e divisa tra ragione ermeneutica e ragione analitica, tra verità e metodo. Nel suo esito attuale postmoderno, o postmetafisico, la ragione si è disfatta della questione della verità, ritenuta una questione sostanzialmente mitica o comunque impraticabile. Era questa la questione su cui la ragione aveva rivendicato, con l'illuminismo, la propria autonomia dalla fede in nome della sua competenza sulla verità, definendosi universale; mentre la fede, per la ragione, sarebbe particolare in quanto divide gli uomini secondo la loro confessione religiosa (cf. le guerre di religione). Dopo l'esperienza dell'età moderna, oggi la ragione rifiuta il peso della verità e si ritiene capace solo di ipotesi e di opinioni, sempre e solo nella relatività del paradigma culturale. La ragione oggi si riconosce debole.

Nella cultura del pensiero debole evidentemente non c'è spazio per la teologia, in quanto essa è indissolubilmente associata alla fede e quindi alla verità. Del resto la teologia ha sempre sostenuto la capacità della ragione di riconoscere la verità, perché in tal modo l'atto di fede diventa ragionevole. Sostenendo la razionalità della fede, la teologia si trova in controtendenza rispetto alla tradizione dell'età moderna, che ha sempre sostenuto e continua ad affermare il principio della ragione razionale e della fede irrazionale, sempre contestato invece dalla teologia. Se la ragione

¹³⁴ G. COLOMBO, *Teologia e cultura*, in ISR, *Annuario 1993-1994*, Trento 1994, 83-90.

debole e depressa ha rinunciato a competere con la fede sulla questione della verità, è solo perché ha perso interesse verso questo problema e lo ha fatto in modo pregiudiziale, pensando cioè che si possa vivere, o meglio sopravvivere, senza la verità. La teologia, dal canto suo, non ha mai rinunciato di pensare alla verità e alle sue versioni culturali, tanto che il rischio attuale è quello di un'accondiscendenza non sufficientemente critica nei suoi confronti, che farebbe diventare la teologia stessa una teologia debole, cioè una non-teologia, in quanto non può esistere una teologia incapace di dire la verità, di dire Gesù Cristo.

Fin qui Pino Colombo, che offre quindi al confronto tra teologia e sociologia un profilo di alto valore culturale (una via d'uscita dal postmoderno) e una sollecitazione per superare la reciproca diffidenza e avviare invece un dialogo non occasionale. Questa posizione a livello teologico ha trovato la sua formulazione più autorevole nell'opera di Karl Rahner e in particolare nel suo *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (1964-1969). Il teologo tedesco affida alla teologia, nella sua versione pratica e quindi rivolta alla prassi ecclesiale, il compito di elaborare un progetto in base all'analisi socio-teologica della situazione per poi passare a quelle scelte operative con le quali si selezionano, tra gli obiettivi possibili, quelli più praticabili; al termine dell'azione pastorale è richiesta una valutazione sistematica dei risultati ottenuti in vista di una ridefinizione del progetto stesso.

L'accento posto sul presente della chiesa, che si autocostruisce nel tempo secondo la sinergia del principio divino e di quello umano, su cui è fondata, per annunciare la proposta di salvezza in una costante mediazione tra Dio e il mondo, rende urgente un raccordo sistematico con le scienze che ancorano lo sviluppo della storia alla situazione attuale e alla sua probabile evoluzione futura. Per elaborare l'analisi socio-teologica della situazione infatti è indispensabile che le due competenze, sociologica e teologica, si raccordino e operino congiuntamente secondo una scaletta metodologica che pone al primo posto il momento progettuale, quindi quello operativo e infine quello valutativo. Il paradigma tradizionale «vedere, giudicare e agire» viene così ricomposto nel più esaustivo «progettare, agire e valutare».¹³⁵

¹³⁵ G. CAPRARO, «Sociologia e teologia per la nuova evangelizzazione», in A. BAUSOLA et al., *Cultura e fede nell'Italia del Nord*, Milano 1992, 99-104.

La teologia pastorale risulta quindi un'area del tutto privilegiata, benché non unica e forse nemmeno la più fruttuosa nel contesto attuale, per il dispiegamento del confronto tra sociologia e teologia. Del resto *L'Enciclopedia di Pastorale*, pubblicata nel 1992 a cura di Bruno Seveso e Luciano Pacomio, dedica ampio spazio a tematiche di tipo sociologico e una trattazione specifica della disciplina nell'ambito delle scienze non teologiche accanto ad altre, quali psicologia, pedagogia e antropologia culturale. Il contributo sulla sociologia è a firma di Silvano Buralassi,¹³⁶ che lo sviluppa anche dal punto di vista della sua ipotesi, relativa alla svolta antropologica contemporanea, e della sua pluriennale attività nell'ambito della sociologia della religione, di cui è stato in Italia uno dei pionieri più illustri.¹³⁷

Tra le classificazioni ricorrenti del rapporto sociologia/teologia, la più pertinente risulta la seguente, articolata in quattro modalità idealtipiche:¹³⁸

1) Il *paradigma «ancilla»*: le conoscenze delle scienze umane vengono selezionate a partire dalla prospettiva di interesse della verità dogmatica, all'affermazione della quale sono orientate tutte le altre discipline, filosofia compresa, che risulta anzi per antonomasia «ancilla» della teologia.

2) Il *paradigma della «profezia profana»*: questo concetto indica gli elementi di verità che la teologia riconosce in altre discipline, al di fuori della sua tradizione giudaico-cristiana, e che fa propri, perché li considera un arricchimento, quasi una «nuova rivelazione».

3) Il *paradigma delle «opzioni convergenti»*: proprio perché il processo conoscitivo è condizionato da opzioni e da interessi, non è il caso di sviluppare le scienze umane né la teologia in modo astratto, bensì risulta più utile agli stessi fini conoscitivi se il procedere scientifico è ancorato ad alcune scelte operative e applicative. È l'opzione convergente che opera la selezione nella complessità potenziale del sapere scientifico e orienta verso processi di ricerca comuni e quindi verso una proposta unitaria di soluzioni degli stessi problemi.

¹³⁶ S. BURALASSI, «Sociologia», in B. SEVESO-L. PACOMIO (a cura), *Enciclopedia Pastorale, Fondamenti*, vol. I, Casale Monferrato 1992, 595-632.

¹³⁷ S. BURALASSI, «Il fenomeno religioso nella situazione italiana oggi: intervista a Silvano Buralassi», in *Studi di Sociologia*, 31(1993)3, 251-268.

¹³⁸ N. METTE-H. STEINKAMP, *Scienze sociali e teologia*, Brescia 1993 (ed. or. 1983); G. CAPRARO, «Sociologia e teologia nell'Italia del Nord» in *Studi sociali*, 32(1993)12, 55-61.

4) *Teologia pratica come scienza sociale*: più che un modello a sé stante, quest'ultimo è una variante di quelli precedenti, che si verifica quando la teologia pastorale stessa si autocomprende come scienza sociale e corre il rischio di smarrire la sua specificità.

5.1. *Fede e nuovo umanesimo*

Nel 1986 fu promossa un'assemblea dall'Accademia Cattolica di Friburgo e da Herder-Korrespondenz sul «Futuro del cristianesimo: vita e fede in un'epoca postcristiana». In quella circostanza Franz-Xaver Kaufmann e Johann Baptist Metz si sono interrogati sulla capacità di futuro dei movimenti di ricerca e delle correnti di pensiero, che animano la chiesa contemporanea in relazione soprattutto alla nuova comprensione della fede, all'organizzazione delle comunità e alla produzione della teologia. La risposta chiama in causa la responsabilità dei credenti, perché «la capacità di futuro del cristianesimo nell'Occidente presuppone un'autocoscienza critica dei cristiani non solo circa la loro fede, ma anche riguardo ai rapporti sociali in cui essi si muovono, come prossimo, insieme a persone che credono sempre meno».¹³⁹

Secondo la formulazione di Metz, la chiesa cattolica si trova oggi a vivere «il passaggio da una chiesa essenzialmente occidentale a una chiesa mondiale culturalmente policentrica» e questo passaggio può essere considerato il più importante momento vitalizzante all'interno del cattolicesimo contemporaneo. La possibilità però di creare futuro è correlata alla presa di coscienza che l'attuale prassi dominante non è all'altezza delle sue esigenze. Rimangono pertanto attuali le richieste di Karl Rahner di «una chiesa aperta, ecumenica, edificata dalla base, guidata con la collaborazione deliberativa di clero e laici, critica nei confronti della società e orientata al futuro».¹⁴⁰

In ogni caso «chi vuol contrastare la scomparsa dell'uomo, chi vuol impedire la sua morte, morbida o drammatica, chi vuol salvare l'uomo a noi noto e familiare, la sua identità di soggetto, le sue possibilità di comunicazione, la sua memoria e la sua insaziabile fame e sete di giustizia, lo può, a essere sinceri, solo con

¹³⁹ F.-X. KAUFMANN-J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988 (ed. or. 1987), 46.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 43.

la forza della memoria di Dio. E ciò che l'ancora-moderno o post-moderno, persuaso della morte dell'uomo, dovrebbe mettere in conto, è la forza rivoluzionaria di questa memoria di Dio che anche oggi ci fa parlare ancora di umanità, solidarietà, alienazione, oppressione e liberazione e ci fa lottare contro l'ingiustizia che grida vendetta al cospetto di Dio, contro il depauperamento e la povertà distruttiva».¹⁴¹

Kaufmann, dopo aver ripreso l'interrogativo circa la capacità di futuro del cristianesimo e averlo risolto nell'ambito delle prospettive del cristianesimo occidentale,¹⁴² ripropone una delle sue tesi più care (cara anche a Luhmann), relativa alla centralità del problema della comunicazione nella trasmissione della fede.¹⁴³ Mentre Metz elabora la sua teologia politica in senso escatologico: «le promesse escatologiche della tradizione biblica – libertà, pace, giustizia, riconciliazione – non possono essere privatizzate. Esse spingono sempre più alla responsabilità sociale. (...) Questa riserva escatologica ci porta non già ad un rapporto negatore, bensì ad un rapporto critico e dialettico nei confronti del presente storico». E ancora: «Il tempo che abbiamo di fronte non sarà il tempo dei grandi leaders carismatici, dei grandi teologi o dei grandi profeti. Sarà piuttosto l'epoca del divenire soggetto di molti piccoli, un'epoca dei piccoli profeti, ovvero della base».¹⁴⁴

In questa linea d'impegno etico e politico per la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato si colloca anche la riflessione di Jürgen Moltmann sulle prospettive di futuro. Solo una fede portatrice di speranza concreta può avere un domani. «Da quando la minaccia dei mezzi atomici, chimici e biologici, di distruzione di massa, insieme al rapido avanzare della distruzione della natura, si tramuta in minaccia che non investe soltanto il genere umano ma la creazione intera, è ovvio che il futuro non ci risulta di per se stesso comprensibile, ma va "coscientizzato". Il suo vero tempo di vita risiede nel potere degli uomini».¹⁴⁵

¹⁴¹ Ibidem, 139.

¹⁴² F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 235-275.

¹⁴³ F.-X. KAUFMANN, *Glaube und Kommunikation: Eine soziologische Perspektive*, Bielefeld 1993.

¹⁴⁴ P. RENNER, «Presentazione della "nuova teologia politica" tedesca da K. Rahner a J.B. Metz», in K. Golser-J. Gelmi (Hg.), *Weisheit und Kult. Festschrift zur Emeritierung von Johann Mayer und Josef Tscholl*, Brixen 1993, 233-244.

¹⁴⁵ J. MOLTMAN, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Brescia 1990 (ed. or. 1990), 5.

In definitiva, proprio dalla connessione tra conoscenza della fede e analisi della situazione secondo dimensioni storiche, si ottengono orientamenti in ordine a passi possibili e forse necessari verso il futuro. Come alla fine dell'epoca romana (il tardo impero), il cristianesimo ebbe nella sua proposta di una speranza nuova la ragione del suo successo e della sua diffusione rapida, così al termine dell'epoca moderna il fermento evangelico riuscirà a creare futuro se si incarna in forme sociali di vita esplicitamente cristiane con prospettive di speranza attiva. L'alba della civiltà dell'umano, che sorge dalle rovine della modernità, ha nei credenti dei referenti e degli animatori convinti, che trovano nell'etica della responsabilità, legittimata dalla fede, la radice più profonda e autorevole del proprio impegno personale e comunitario. Il nuovo umanesimo interpella quindi direttamente l'intero popolo di Dio.

5.2. *Popolo di Dio e organizzazione territoriale: le unità pastorali*

La teologia del popolo di Dio è stata riformulata da Severino Dianich nel saggio *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta* (1993). «La chiesa esiste nella parola di Dio e dentro la storia degli uomini. La fede quindi, di cui in ecclesiologia cerchiamo un'intelligenza, non è solo un moto dell'anima verso Dio, ma anche uno sguardo dell'uomo su se stesso, sulla storia degli uomini e sulla sua esperienza ecclesiale, cioè sulla sua esperienza cristiana in quanto vissuta nella storia, all'interno di quella rete di rapporti umani che costituisce la "cosa" creata dalla parola di Dio, creduta e amata dai credenti e conosciuta da chiunque conosce la storia degli uomini: appunto la chiesa».¹⁴⁶

Forma fondamentale della comunità cristiana è il popolo di Dio, che però è sollecitato da una pluralità di modelli e di immagini possibili. L'autore è dell'avviso che «né il modello di Israele, né quello del popolo-nazione e tanto meno quello del popolo-proletario è adottabile dalla chiesa», ma nello stesso tempo ritiene molto problematico anche il modello medioevale. «Anzi è proprio la denuncia della sua definitiva crisi, coincidente con la fine storica del cristianesimo di massa (la cristianità), che determina,

¹⁴⁶ S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, 9.

soprattutto presso i pastoralisti tedeschi, un forte interesse per il passaggio che la chiesa di oggi vivrebbe dalla forma di popolo (*Volkskirche*) a quella di chiesa-comunità (*Gemeindekirche*), la quale si starebbe imponendo sempre di più come la forma del futuro».¹⁴⁷

Non si tratta di una realtà istituzionalmente determinata, bensì del flusso flessibile di tutti gli elementi che si addensano attorno al nucleo storico della tradizione in costante elaborazione e dinamica costitutiva. «È il processo dell'annuncio e dell'accoglienza della fede, che è il cavo portante di una vasta rete comunicativa, nella quale si intrecciano fra loro le azioni dei testimoni e di coloro che ne accolgono come di coloro che ne rifiutano la testimonianza».¹⁴⁸ Il sistema relazionale della comunicazione sociale e culturale della fede quindi è il tratto analitico più rilevante dell'intero popolo di Dio e rinvia al nodo problematico essenziale del rapporto fra il soggetto della fede e il suo destinatario, cioè fra la chiesa e il mondo. Solo in un secondo momento la ricerca storico-sociale coglie la chiesa come istituzione confessionalmente determinata all'interno del vasto fenomeno del cristianesimo e dell'insieme delle comunità, che si identificano con esso in modo esplicito.

Il futuro delle comunità cristiane è uno dei contenuti più rilevanti della progettualità e dell'ingegneria pastorale contemporanea, in presenza di una costante diminuzione del numero dei ministri ordinati e quindi di una carenza strutturale di sacerdoti. Si possono citare in proposito la «recherche-action», promossa nel 1989 dall'assemblea dei vescovi del Québec sulle parrocchie della regione e sul loro domani, il cui rapporto finale titola emblematicamente *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et prospectives* (Comité de recherche, 1992), e lo studio del «Centro di statistica religiosa e ricerche sociali», legato alla Conferenza episcopale brasiliana, che recentemente ha pubblicato il primo censimento delle comunità ecclesiali di base in Brasile.¹⁴⁹ Per quanto riguarda l'Italia va segnalata l'ipotesi delle unità pastorali, che è stata elaborata a Trento per essere poi ripresa e sperimentata in varie altre diocesi fino a costituire l'oggetto di studio del seminario naziona-

¹⁴⁷ Ibidem, 241.

¹⁴⁸ Ibidem, 260.

¹⁴⁹ G. CAPRARO, «Verso le unità pastorali», in *Orientamenti Pastoral*, 41(1993)12,

le di Assisi nell'ottobre del 1993.¹⁵⁰ Per «unità pastorali» (UP) si intendono aree territoriali omogenee, in cui sono inserite due o più comunità cristiane impegnate in modo organico nella loro missione evangelizzatrice.

Il progetto delle UP è una proposta da approfondire e da interpretare. I nodi problematici che rimangono aperti possono essere così riassunti:

– La legittimazione teologica: una opzione pastorale non può essere dettata solo dalla drammaticità di un problema, risolto in termini di razionalità strumentale, bensì essa richiede una fondazione teologica e dei criteri ermeneutici, che siano riconducibili anche alla dimensione carismatica della chiesa e non solo a quella organizzativa.

– Il metodo dell'équipe pastorale: è comune convinzione che la realizzazione del progetto UP preveda un processo graduale «dal basso», in cui ci siano momenti distinti per l'elaborazione del piano, per la sua attuazione e infine per una revisione critica del già fatto in vista del passo successivo. In ogni caso ogni scelta concreta, come può essere la sostituzione di un parroco o l'avvio di un corso di formazione, va inserita nel quadro generale, elaborato nei suoi tratti essenziali dal centro-diocesi. In tal modo le due dimensioni, particolare e universale, si integrano in una sinergia efficiente. Inoltre le UP non dovrebbero essere impostate sulle risorse di un solo attore né di una sola componente ecclesiale (sacerdoti, diaconi, religiosi/se e laici responsabili), ma è indispensabile affidarle a delle équipe pastorali, in cui convergano competenze plurime. La sinergia verticale trova così il suo logico completamento in quella orizzontale.

– La formazione permanente: sacerdoti, religiosi/se e laici per una ministerialità integrata. È l'obiettivo da privilegiare nel futuro immediato. Oggi un'attenzione del tutto prioritaria va riservata alla formazione delle competenze di quanti saranno impegnati ad animare le comunità cristiane e a esserne i responsabili e i referenti. Del resto uno degli indicatori della civiltà dell'umano è il livello di istruzione, che risulta in costante aumento. La gente vuole contare di più a ogni livello, perché è più esperta in vari campi del sapere, non escluso quello religioso, almeno in un nu-

¹⁵⁰ G. CAPRARO, ««Unità pastorali» tra sociologia e teologia», in *Il Regno-Attualità*, 38(1993)20, 629-637.

mero consistente di casi, anche per l'espandersi delle scuole di formazione teologica. L'impegno della formazione permanente va poi armonizzato con la successiva valorizzazione del capitale culturale e simbolico prodotto. Inoltre, se i laici tendono a divenire dei «chierici» sotto il profilo dell'istruzione, dovrebbe essere garantita anche ai seminaristi una preparazione culturale adeguata, tanto più che i pochi sacerdoti di domani avranno responsabilità più estese di quelli di oggi. La maggioranza dei seminaristi invece continua a frequentare dei corsi teologici non equiparabili a quelli offerti da istituzioni accademiche. È evidente inoltre che il prete deve essere educato al lavoro in équipe; la corresponsabilità trova infatti il suo primo terreno di sperimentazione tra il presbiterio zonale e diocesano.

– La gestione del personale: ridefinizione dei ruoli nella fedeltà all'identità di ciascuno. Tra le difficoltà ricorrenti nella realizzazione delle UP un posto di rilievo spetta alla resistenza del clero, dei religiosi/se presenti sul territorio e dei parrocchiani stessi, che sono spesso gelosi della loro autonomia e del «loro» parroco. Non è facile armonizzare sensibilità e mentalità differenti. L'accento sulla formazione tende proprio a sottolineare l'urgenza di una conversione culturale e della maturazione di una nuova coscienza ecclesiale. A ciò deve mirare anche una diversa gestione del personale, rinnovata nei suoi criteri progettuali e valutativi, che preveda la ridefinizione di obblighi, competenze e aspettative dei soggetti coinvolti nella ministerialità diffusa e nella missione evangelizzatrice.

– Attenzione allo spazio e al tempo: le UP si radicano nelle coordinate storiche e territoriali di ogni società, micro o macro che sia. Il territorio, quale fornitore di elementi carichi di memoria e di simbolismo, non ha perso certo la sua valenza ambientale e antropica, che è riemersa invece in questo periodo, ricca di nuovi significati. Nella transizione da spazio della conservazione a orizzonte della missione, il territorio acquista anzi un'importante funzione pastorale, perché diventa l'ambito dell'ascolto e della ricerca, dell'incontro e del dialogo aperto, della percezione e della risposta alle vecchie e alle nuove povertà. Per quanto riguarda poi la scansione temporale, essa va compresa alla luce della teologia della storia, che consente di riscoprire il passato per vivere meglio il presente nella fedeltà al futuro da costruire. L'attenzione a ciò che siamo chiamati a vivere attiva la creatività e la progettualità per essere protagonisti del domani. In questo contesto si

possono riscoprire le varie tradizioni particolari, di cui si relativizzano però i contenuti di fronte alla Tradizione universale e mistica, la sola che esalta l'impegno del Maestro di mantenere la sua promessa: «Io sarò con voi fino alla fine dei tempi».

Bibliografia

- S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Quinta edizione, Comunità, Milano 1981.
- S. ACQUAVIVA-R. STELLA, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989.
- S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1990.
- S. ACQUAVIVA-E. PACE, *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1992.
- F. ALBERONI-S. VECA, *L'altruismo e la morale*, Garzanti, Milano 1988.
- F. ALBERONI, *Valori*, Rizzoli, Milano 1993.
- A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari 1988.
- A. ARDIGÒ, «La difficile uscita dalla sociologia postmoderna e la rivisitazione della teoria sistemica dell'attore sociale in Talcott Parsons», in P. AMASSARI (a cura), *Talcott Parsons e la tradizione sociologica in Europa occidentale e nel Nord-America*, Guida Editori, Napoli 1993, 31-44.
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, a cura di A. Staglianò, Messaggero, Padova 1992.
- P. AVALLONE, *Ignazio Silone: cristianesimo senza chiesa?*, Tesi di Magistero in Scienze Religiose, Studio Teologico Accademico, Bressanone 1993.
- E. BARKER (ed.), *Secularisation, rationalism and sectarianism. Essays in honour of B. Wilson*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- J. BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, Paris 1990.
- J.A. BECKFORD, «Ecologie et religion dans les sociétés industrielles avancées», in D. HERVIEU-LÉGER (dir.), *Religion et Ecologie*, Cerf, Paris 1993, 239-250.
- R.N. BELLAH ET AL., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkley Los Angeles, 1985.
- P.L. BERGER, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Expanded with a new introduction by the Author, Anchor Books, New York 1990.
- P. BEYER (1994), *Religion and Globalization*, Sage, London 1990.
- E. BISER, *Svolta della fede. Una prospettiva di speranza*, Morcelliana, Brescia 1989 (ed. or. 1987).
- , *Glaubens-Prognose. Orientierung in Postsäkularistischer Zeit*, Styria, Graz 1991.
- E. BARBIERINI MASINI, *Why futures studies?*, Grey Seat Books, London 1993.
- G. BOF (a cura), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Dehoniane, Bologna 1993.

- G. BRUNETTA-A. LONGO (a cura), *Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, Vallecchi, Firenze 1991.
- S. BURGALASSI, «Sociologia», in B. SEVESO-L. PACOMIO (a cura), *Enciclopedia di Pastorale, Fondamenti*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1992, 595-632.
- , «Il fenomeno religioso nella situazione italiana oggi: intervista a Silvano Bungalassi», in *Studi di Sociologia*, XXXI(1993), 3, 251-268.
- G. CAMPANINI-P. NEPI, *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, AVE, Roma 1992.
- G. CAPRARO, *L'esperienza religiosa nella scienza sociale. Lineamenti di sociologia della religione*, Messaggero, Padova 1990.
- , «L'indagine italiana nel progetto europeo», in R. GUBERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992, 11-48.
- , «Le dimensioni e i condizionamenti dell'esperienza religiosa», in R. GUBERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992, 499-538.
- , «Sociologia e teologia per la nuova evangelizzazione», in A. BAUSOLA ET AL., *Cultura e fede nell'Italia del Nord*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 99-104.
- , «Religione e cultura a confronto nel Trentino-Alto Adige», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993, 298-322.
- , «Budapest-SISR. Religioni, identità e nazione», in *Il Regno-Attualità* 38(1993)16, 468-469.
- , «Sociologia e teologia nell'Italia del Nord», in *Studi Sociali* XXXII (1993) 12, 12, 55-61.
- , «Verso le unità pastorali», in *Orientamenti Pastoral*, XLI (1993)12, 12, 18-26.
- , «“Unità pastorali” tra sociologia e teologia», in *Il Regno-Attualità*, 38(1993)20, 629-637.
- B. CAZES, *Histoire des futures. Les figures de l'avenir de saint Augustin au XXI^e siècle*, Seghers, Paris 1986.
- V. CESAREO, *Sociologia. Teorie e problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- W. CLARK ROOF (ed.), *Religion in the Nineties*, Single Volume of «The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences», 527, n. 3 - may 1993.
- G. COLOMBO, «Teologia e cultura contemporanea», in ISR, *Annuario 1993-1994*, Trento 1994, 83-90.
- COMITÉ DE RECHERCHE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC SUR LES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES LOCALES, *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et perspectives*, Fides, Québec 1992.
- L. CRISTELLON, «Silenzio ed esperienza religiosa nel pensiero di Kierkegaard», in *Rivista di Ascetica e Mistica* XVIII (1993)2-3, 109-167.
- A. DA RE, «Il dibattito attuale sull'etica laica», in E. BERTI ET AL., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Fondazione Lanza, Gregoriana, Padova 1989, 205-233.

- S.G. DAVANEY (ed.), *Theology at the End of Modernity*, Trinity Press International, Philadelphia 1991.
- F. DEMARCHI, *Il postmoderno*, Dattiloscritto, Trento 1993.
- , *La nuova cosmologia: dall'universo all'uomo*, Dattiloscritto, Trento 1993.
- A. DE MELLO, *Il canto degli uccelli. Frammenti di saggezza nelle grandi religioni*, Paoline, Milano 1987.
- I. DE SANDRE, «Interpretare il futuro: tra incertezza e creatività», in *Servizio della Parola*, Dattiloscritto, 1992.
- , «Camminare insieme, valorizzare la complessità: diagnosi socio-culturale», nel numero monografico «La sinodalità» di *Credereoggi* XIII (1993)4, 5-19.
- R. DE VITA, *Razionalità ed etica. La conoscenza sociologica del limite*, Angeli, Milano 1993.
- S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cini-sello Balsamo 1993.
- , «L'appartenenza alla chiesa», in A. NESTI ET AL., *La religione implicita. Sociologi e teologi a confronto*, Dehoniane, Bologna 1993, 87-118.
- P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.
- , «La religione e le nuove frontiere dell'etica», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini delle religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993, 59-99.
- P. ESTER-L. HALMAN-R. DE MOOR (eds.), *The individualizing Society*, Tilburg University Press, Le Tilburg 1993.
- F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei. La religione perenne*, Laterza, Bari 1983.
- M. FITZGERALD ET AL., «Le città di Dio. Il mondo secondo il Vaticano», Numero monografico di *Limes. Rivista Italiana di Geopolitica*, 3(1993).
- O.K. FLECHTHEIM, *Futurologie. Der Kampf um die Zukunft*, Köln 1953.
- , *Storia e futurologia*, Rumma, Salerno 1969.
- P. FLORES D'ARCAIS, *Etica senza la fede*, Einaudi, Torino 1992.
- A. GASPARINI, «L'impatto delle nuove tecnologie tra invadenza e controllo», in A. SCAGLIA (a cura), *Le scienze sociali europee sul finire del secolo XX. Sfide demografiche tecnologiche epistemologiche*, Regione Autonoma Trentino-Alto Adige, Trento 1992, 197-231.
- C. GATTO TROCCHI, *Viaggio nella magia. La cultura esoterica nell'Italia di oggi*, Laterza, Bari 1993.
- W. GEBHARDT-A. ZINGERLE-M. EBERTZ (Hg.), *Charisma. Theorie Religion Politik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1993.
- T. GEIJER, *Messaggio di monaci contemplativi al sinodo dei vescovi sulla possibilità dell'uomo di venire a colloquio col Dio ineffabile*, Dattiloscritto, Vedana di Belluno 1967.
- R. GIANNETTA TREVICO (a cura di), *L'immagine del futuro*, Angeli, Milano 1986.
- GRUPPO PROMOTORE PER L'ANALISI PROSPETTIVA (a cura), *Futuro e complessità. Metodologie per la previsione di medio e lungo periodo*, Istituto di Studi sulla Ricerca e Documentazione Scientifica CNR, Angeli, Milano 1987.
- R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950, (trad. it. *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954).

- R. GUARINI, *Breve corso di morale laica. Si può ancora parlare bene del Bene?*, Rizzoli, Milano 1987.
- R. GUBERT, «Introduzione», in R. GUBERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992, 5-10.
- G. GUIZZARDI, «Cattolicesimo e religiosità. Alcune tendenze», in G. BRUNETTA A. LONGO (a cura), *Italia Cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, Vallecchi, Firenze 1991, 284-297.
- J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Bari 1991.
- H.J. HELLE, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
- , *Einführung in die Soziologie*, Oldenbourg, München-Wien 1994.
- D. HERVIEU-LÉGER, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Introduzione all'edizione italiana di Franco Garelli, Queriniana, Brescia 1989 (ed. or. 1986).
- , «Società e atteggiamenti religiosi in Francia», in M. PACINI (a cura), *La religione degli europei*, Fondazione Agnelli, Torino 1992, 155-216.
- , «Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularisation or the End of Religion?», in W.H. SWATOS (ed.), *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, Sage, Newbury Park 1993, 129-148.
- , *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993.
- (dir.), *Religion et Ecologie*, Cerf, Paris 1993.
- E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago. Movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, Sugarco, Milano 1990.
- H. KAHN, *Vor uns die guten Jahre. Ein realistisches Modell unserer Zukunft*, Wien 1977.
- F.-X. KAUFMANN-J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988, (ed. or. 1987).
- F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Mohr, Tübingen 1989.
- , *Glaube und Kommunikation: Eine soziologische Perspektive*, Dattiloscritto, Bielefeld 1993.
- , *Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung*, Dattiloscritto, Bielefeld 1993.
- Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel, de 1900 à nos jours*, Cerf, Paris 1985.
- A. LEVASTI, *I Grandi Mistici*, a cura di M. Baldini, Nardini, Firenze 1993.
- J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981, (ed. or. 1979).
- T. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1991.
- N. LUHMANN, *La funzione della religione*, a cura e con introduzione di S. Belardinelli, Morcelliana, Brescia 1991 (ed. or. 1982).
- L.J. LUZBETAK, *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, EMI, Bologna 1991 (ed. or. 1988).
- M.I. MACIOTI (a cura), *Maghi e magie nell'Italia di oggi*, Pontecorboli, Firenze 1991.

- J. MAÎTRE, «Postface», in SUTTER J. ET AL., *Les français sont-ils encore catholiques? Analyse d'un sondage d'opinion*, Cerf, Paris 1991, 311-329.
- S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990.
- , «La secolarizzazione della secolarizzazione», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1992, 157-184.
- N. METTE-H. STEINKAMP, *Scienze sociali e teologia*, Queriniana, Brescia 1993 (ed. or. 1983).
- J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Queriniana, Brescia 1990 (ed. or. 1990).
- G. MORRA, «L'ateismo fra moderno e postmoderno», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1992, 36-58.
- M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.
- M. NICOLETTI, «Cristianesimo e modernizzazione. Il problema del potere e il ruolo della responsabilità», in A. ARDIGÒ ET AL., *Cristianesimo modernizzazione e politica*, Nuovo Progetto, Vicenza, 1990, 89-105.
- , *Il problema della «teologia politica» nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. SARTORI, M. NICOLETTI (a cura), *Teologia politica*, Dehoniane, Bologna 1991.
- C. PRANDI, *The scientific study of religion from an «agnostic» point of view*, Dattiloscritto, Parma 1993.
- P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.
- J. RÉMY, «Catholicisme et contexte «post-moderne»: vers une nouvelle évangélisation?», in G. LAPOINTE (dir.), *Crise de prophétisme hier et aujourd'hui. Itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison*, Fides, Montréal 1990, 165-190.
- , «La hiérarchie catholique dans une société sécularisée. Quelques hypothèses exploratoires sur l'évolution de la dimension disciplinaire et symbolique de l'autorité», in *Sociologie et sociétés*, XXII (1990)2, 21-32.
- , «Le risque, les techniques et le sacré», in C. RIVIÈRE-A. PIETTE (dir.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, L'Harmattan, Paris 1991, 99-123.
- , *La société européenne: où va la religion?*, in F. HOUTART ET AL., *Ruptures sociales et religion*, L'Harmattan, Paris 1992, 197-213.
- , «Laïcité et construction de l'Europe», in J.-P. WILLAIME (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 1993, 365-379.
- P. RENNER, *Presentazione della «nuova teologia politica» tedesca da K. Rahner a J.B. Metz*, in K. GOLSER-J. GELMI (Hg.), *Weisheit und Kult. Festschrift zur Emeritierung von Johann Mayer und Josef Tscholl*, Weger, Brixen 1993, 233-244.

- G. RUGGIERI, «Analogia e cattolicità», in M. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER (Hg.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Francke, Tübingen 1992, 223-236.
- L. SARTORI, «Storia della salvezza» e «Storia dell'umanità» nell'enciclica «Redemptoris Mater», in *Marianum. Ephemerides Mariologiae*, LI, Fasc. I-II(1989)139, 19-32.
- U. SCARPELLI, *L'etica senza la verità*, Il Mulino, Bologna 1982.
- J. SÉGUY, *Cristianesimo e società. La sociologia di Ernst Troeltsch*, a cura e con introduzione di C. Prandi, Morcelliana, Brescia 1993 (ed. or. 1980).
- I. SILONE, *Severina*, a cura di Darina Silone, Mondadori, Milano 1981.
- G. SIMMEL, *Saggi di sociologia della religione*, a cura e con prefazione di R. Cipriani, Borla, Roma 1993.
- P. SORBI, *Ecclesia 2000. I megatrends religiosi*, Ares, Milano 1993.
- W.H. SWATOS (ed.), *Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, Sage, Newburg Park 1993.
- A.N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Dehoniane, Bologna 1993.
- A. TOURAINE, *Critica alla modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993.
- P.-A. TURCOTTE, «Sociologie, théologie et pastorale. Conditions institutionnelles et pratiques», in *Théologiques*, 1/1(mars 1993), 33-54.
- , «Sociologie et histoire. Les jeux et enjeux d'une pratique», in *Eglise et Théologie*, 24(1993), 43-73.
- B.S. TURNER, *Religion and Social Theory. Second edition*, Sage, London 1991.
- S. ZUCAL, *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, QuattroVenti, Urbino 1990.
- P.M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, Patmos, Düsseldorf 1989-1990.
- , *Futurologia Pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani, Teologia Pastorale n. 4*, Queriniana, Brescia 1992.

II

SINTESI RAGIONATA DEI WORKSHOP DI TRENTO E DI PADOVA

GIUSEPPE CAPRARO

Giovedì 3 marzo 1994, nell'aula grande dell'Istituto Trentino di Cultura, Iginio Rogger, direttore dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, apre i lavori alle 10.30 con un indirizzo di saluto alla presenza di una quarantina di esperti invitati, sociologi e teologi, e di altri studiosi, tra cui in particolare filosofi e storici. Prende poi la parola Franco Demarchi (Università di Trento), decano dei sociologi trentini, che plaude all'iniziativa per l'attualità dei tre quesiti sottoposti ai partecipanti (il futuro della religione, del cristianesimo e della chiesa) e sottolinea come la situazione contemporanea renda urgente il dialogo interreligioso. Quindi Silvano Buralassi (Università di Pisa), coordinatore della sezione «Sociologia della religione» dell'Associazione Italiana di Sociologia, ricorda la figura del sociologo e teologo Giancarlo Milanesi, recentemente scomparso, e auspica la riappropriazione della teologia da parte dei laici. Giuseppe Capraro ricorda i criteri di composizione del dossier «Sociologia e teologia di fronte al futuro», inviato per tempo agli interessati, ed espone le finalità e le modalità del workshop, che vede raccolti per un confronto diretto un numero così elevato di cultori delle due discipline. Infine Costantino Cipolla (Università di Parma), chairman della prima seduta, avvia la discussione, durante la quale ha modo di richiamare la sua proposta dell'epistemologia della tolleranza.

Gustavo Guizzardi (Università di Padova)

Ci sono di fatto tre categorie presenti: sociologi/ecclesiastici, sociologi/laici, teologi/ecclesiastici. La sociologia è laica, non è applicativa. Si pone quindi il problema dell'«ateismo metodologico», così come è formulato da Carlo Prandi citato nel dossier

(«ragionare in sociologia come se Dio non fosse»), e del rapporto tra «essere» e «dover essere».

Aldo Natale Terrin (Istituto di Liturgia Pastorale di Padova)

Ciascuno ha le sue precomprensioni. Ritorna il fondamentale dilemma: «verstehen» o «erklären» la religione. Non va dimenticata inoltre la fenomenologia sociologica di Schutz. Si può comprendere la religione solo partendo dall'esperienza religiosa, qualsiasi essa sia. È importante cogliere anche la religiosità extraecclesiale. Del resto non si può studiare musica senza avere un orecchio musicale.

Salvatore Abbruzzese (Università di Trento)

È vero che non occorre essere Cesare per conoscere Cesare. Facendo sociologia, prendo atto delle credenze dell'altro, conscio che il sociologo non può fare proprie tutte le visioni del mondo. È però più opportuno parlare di «agnosticismo metodologico», senza comunque rinunciare alla categoria della verità.

Carlo Prandi (Università di Parma)

Va richiamata la grande lezione della storiografia religiosa. Può essere utile la categoria di «agnosticismo» se con essa s'intende sottolineare l'autonomia relativa del religioso.

Italo De Sandre (Università di Padova)

Si dovrebbe parlare, in questa sede, di un confronto tra sociologi e teologi cattolici. Varrebbe la pena invece di sviluppare un'attenzione ecumenica anche di tipo scientifico. Il tema del futuro stenta a decollare, perché il futuro fa sempre paura dopo «I limiti dello sviluppo» degli anni '70. Esso va collocato all'interno del pensiero complesso, che ha per oggetto l'ecosistema. È preferibile interrogarsi sulla chiarificabilità del futuro piuttosto che sulla sua prevedibilità.

Paul Renner (Facoltà teologica di Bressanone)

Non concordo con l'ateismo né con l'agnosticismo metodologico. Per comprendere la religione è indispensabile l'esperienza religiosa; solo chi crede riesce, per empatia, a capire chi crede. Il tema del futuro richiama la posizione del teologo Metz sulla «riserva escatologica». Per i credenti non esiste un'utopia, bensì una «eutopia», nel senso che il futuro è segnato dalle promesse di Dio e dal suo amore per tutti gli uomini.

Silvano Burgalassi (Università di Pisa)

È impensabile considerare la sociologia come una scienza non applicativa. Essa è nata anche con finalità operative e le sue conoscenze prodotte servono a chiarire il senso dell'agire comune e a prendere delle decisioni più razionali. È naturale che il confronto con altri produce un arricchimento reciproco soprattutto se ciò comporta anche una verifica con loro. Le precomprensioni vanno rese esplicite e l'empatia consente una forma particolare di partecipazione all'evento analizzato. Per quanto riguarda poi il futuro, esso non è prevedibile su basi statistiche. È necessaria una capacità di profezia che è propria dei mistici più che dei sociologi.

Enzo Pace (Università di Padova)

Desidero interloquire con Renner. È rilevante, in relazione al futuro, il fenomeno dell'attesa e del tentativo di capire ciò che si aspetta. Può svilupparsi al riguardo una specie di sociologia dell'attesa. Per quanto concerne poi la questione dell'ateismo o dell'agnosticismo metodologico, sembrano posizioni già discusse e, almeno in parte, superate. In sociologia della religione si distinguono due livelli di conoscenze religiose: il primo è la comprensione autoreferenziale della comunità credente che fa esperienza religiosa e/o mistica, il secondo è la comprensione riflessa operata da persone credenti, che si sviluppa nelle teologie razionali. Quando si fa sociologia, ci si interessa prevalentemente a quest'ultima. Si potrebbe anzi fare una sociologia della teologia.

Renzo Gubert (Università di Trento)

L'esperienza religiosa autentica non è colta in pienezza né dalla sociologia né dalla teologia. Con queste due scienze si riesce solo ad avvicinarsi a essa, a cogliere dei dati e degli elementi che la compongono. Il sapere per esperienza inoltre è diverso dal sapere scientifico, che analizza invece gli indicatori osservabili da tutti, quindi da credenti e da non credenti. Per quanto riguarda poi il futuro, la scienza fa solo delle previsioni condizionali. Non è possibile cogliere l'essere nella sua totalità. Dopo varie indagini empiriche, notoriamente quelle sull'appartenenza socioterritoriale e sul cambiamento dei valori in Europa, sono sempre più convinto che la dimensione del reale più radicata è costante, mentre quella più superficiale si trasforma. Il futuro quindi non sarà del tutto nuovo dal presente. In ogni caso si possono fare solo delle previsioni condizionali.

Giuseppe Trentin (Facoltà teologica di Padova)

Nell'affrontare il tema del futuro ciascuno parte dalle sue pre-comprensioni e con l'ausilio delle proprie conoscenze scientifiche. La teologia nasce come dono e come esperienza di fede. Io distinguerei la sua funzione storico-operativa da quella gnoseologico-contemplativa. L'incontro tra sociologia e teologia si realizza in particolare nell'ambito della ragione etica e della scienza del comportamento.

Antonio Marangon (ISSR delle Venezie)

La competenza teologica va distinta da quella teologale: la prima è prodotta dalla ragione, la seconda dalla ragione irrorata dalla grazia. Per quanto riguarda lo sguardo sul futuro, un punto di vista ricco di contenuto è quello della teologia biblica con il tema del profetismo e la sua dialettica tra falsi e veri profeti, che si distribuisce in tre momenti: i profeti antichi, la caduta del tempio di Gerusalemme con l'esilio, il tempo di Gesù di Nazaret. La vera profezia si distingue da quella falsa, perché interpreta il presente con un'ipotesi di fiducia nell'uomo: l'uomo è recuperabile, anche dopo Auschwitz.

Alberto Gasparini (Università di Trieste)

Mentre le utopie sono perfette, le previsioni lo sono meno, perché vengono costruite con le proiezioni delle tendenze rilevabili al momento presente, e sono comunque condizionali. Si fanno previsioni non perché si ha la certezza che si realizzino nel futuro, ma perché servono a prendere oggi delle decisioni. La scientificità della previsione dipende da quella del metodo con cui è elaborata. La variabile più rilevante in proposito è la concezione del tempo. La storia comunque può essere maestra di vita. Riprenderà tra poco la pubblicazione della rivista *Futuribili*, sospesa nel 1974, che esprimerà sia i lavori sia la capacità di coagulare esperti e studi sul futuro, sviluppati dall'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia (ISIG), di cui Alberto Gasparini è il direttore.

Pierpaolo Donati (Università di Bologna)

La discussione ha avuto una partenza difficile. Il punto da approfondire è come sociologia e teologia si rapportano tra loro. È necessario fare una mappa concettuale, che tenga conto soprattutto, nello scenario futuro, della concezione del tempo. Inoltre è

più facile confrontarsi su fatti concreti, come per esempio sul futuro della famiglia nel più ampio contesto del futuro dell'uomo e della dimensione umana dell'esistenza. Il pregiudizio positivistico, secondo cui la teologia non offre nessuna utilità per capire cosa sia la religione, è superato. È possibile invece apprendere gli uni dagli altri, perché si è infranto il muro di incomunicabilità tra sociologi e teologi. La matrice relazionale, comune alla sociologia e alla teologia cattolica (basti pensare alle relazioni trinitarie), può costituire una base plausibile per approfondire il confronto e ampliare la conoscenza reciproca.

Franco Garelli (Università di Torino)

Francamente non so quale possa essere il terreno comune tra sociologi e teologi. In particolare è difficile cogliere le sollecitazioni che possono venire alla sociologia da parte della teologia. Il confronto tra le due discipline si muove piuttosto sul terreno dell'analisi, che può offrire alla teologia delle sollecitazioni rilevanti. Per esempio, se dalle indagini risulta che la religiosità si risolve in un'esperienza etnico-culturale piuttosto che religiosa in senso stretto, questo elemento conoscitivo è molto rilevante per il sociologo, credente o no che sia, e anche per il teologo. Ciò vale anche per altre risultanze analitiche, come la differenziazione interna all'identità cattolica nazionale e il depotenziamento della fede, che tende a perdere la sua esclusività. Ma al di là di questo confronto sul risultato delle indagini sociali, che arricchisce il dibattito teologico, su quali altri elementi si può fondare il rapporto tra sociologi e teologi?

L'incontro viene sospeso alle ore 13 e ripreso alle 14 sotto la direzione di Silvano Burgalassi, chairman della seconda seduta.

Severino Dianich (Facoltà teologica di Firenze)

Non è la teologia lo strumento principale della progettazione pastorale della chiesa. Previsioni e progettazioni sono possibili piuttosto sul campo delle scienze umane. La teologia ha invece una funzione critica attraverso la sua riserva escatologica. È scritto in Mt 24,26: «Se vi diranno, ecco è nel deserto, non ci andate». Per quanto riguarda poi il futuro della religione e della chiesa, rilevanti sono il problema dell'appartenenza e quello della memoria istituzionale. In riferimento all'ipotesi delle Unità Pastorali, bisognerà comunque affrontare il problema della mancanza

di pastori ordinati e della nuova organizzazione territoriale della chiesa con il conseguente affidamento della cura pastorale a un laico.

Silvano Burgalassi (Università di Pisa)

Il modello di Gehlen e la sua teoria dell'uomo «difettoso» offrono un'articolazione possibile del rapporto tra sociologi e teologi. La cristianità è finita e aumenta la coscienza dei problemi ecclesiali, ai quali si può far fronte secondo la nuova scaletta metodologica del progettare, agire, valutare. In ogni caso non si possono più strumentalizzare le analisi sociologiche solo per dare conferma alle proprie premesse.

Stefano Martelli (Università di Napoli)

La recente ricerca sulla religiosità nella diocesi di Mantova, in cui fu fatta la prima indagine socio-religiosa diretta da don Aldo Leoni negli anni '50, consente di verificare empiricamente la possibilità di apprendimento reciproco tra sociologi e teologi. Infatti si è voluto studiare la coscienza di chiesa dei credenti e dei praticanti. Per analizzarla è stato affrontato e risolto il problema metodologico dell'elaborazione di adeguati indicatori empirici, partendo dallo schema classico di Glock, che distingue cinque dimensioni della religiosità: credenza, pratica, conoscenza, esperienza e appartenenza. Con l'apporto dei teologi pastoralisti sono stati poi ipotizzati cinque modelli di coscienza di chiesa: dottrinale, misterica, diaconale, comunionale e dialogica. Mentre dall'elaborazione dei dati raccolti sono state individuate cinque componenti: dottrinale, rituale, esperienza religiosa, orientamento vitale e appartenenza a una comunità religiosa. Questo studio si colloca nella più ampia prospettiva della de-secolarizzazione, che interpreta i fenomeni del risveglio religioso. La fine della modernità non induce un ritorno al sacro premoderno e omogeneo, ma ha invece esiti differenziati e polivalenti.

Costantino Cipolla (Università di Parma)

Il vero rapporto da approfondire è quello tra scienza e filosofia. Non si può fare scienza senza la metafisica. Anche la teologia può dare un contributo alla sociologia, che presenta comunque un pluralismo di saperi. Del resto il processo di astrazione è intrinseco al sapere scientifico. Mentre, d'altra parte, l'apertura al mondo va nella stessa direzione dell'incarnazione. Il dilemma

scienza/pseudoscienza può essere superato solo attraverso un confronto epistemologico, che si qualifichi per un'opzione di tolleranza. Ciò significa che l'altro è considerato dal suo punto di vista. Questa prospettiva è correlata inoltre al tema della disuguaglianza, che rimane strategico nella scienza sociale. Non si tratta comunque di una concessione al relativismo, bensì di considerare essenziale il rapporto tra scienze diverse in un contesto multidimensionale.

Aldo Natale Terrin (Istituto di Liturgia Pastorale di Padova)

L'oggetto di studio «religione» nell'indagine sulla diocesi di Mantova pone qualche difficoltà, che solo la lettura del rapporto finale potrà risolvere. Al di là delle categorie quali «de-secolarizzazione» e «nuovo incantamento», vale la pena di studiare la religiosità lì dove si trova, come per esempio nel movimento «New Age». Non esiste più un oggetto di studio unitario (la «religione»). Ci sono invece diverse forme di nuova religiosità, come, per esempio, nella visione ecologica e nella pranoterapia.

Giuseppe Trentin (Facoltà teologica di Padova)

La prospettiva di Gehlen pone al centro del suo interesse gli individui e le loro scelte. In realtà il terreno dell'etica, dei valori normativi e dei comportamenti è il terreno d'incontro più congeniale tra sociologia e teologia, nella sua versione di teologia pastorale o pratica. La norma morale infatti ha due riferimenti: l'asociologia da un lato e il vissuto empirico dall'altro.

Lorenzo Zani (ISR di Trento)

Porta il saluto del Corso Superiore di Scienze Religiose di Trento, di cui è direttore. Nella sua qualità di teologo biblico osserva come l'accento di Dianich a Mt 24,26 sia per lo meno incompleto, perché il Vangelo invita all'attenzione per i segni dei tempi, e inoltre la lettera ai Romani definisce il cristiano come «colui che è consapevole del tempo e delle sue opportunità di salvezza» (Rm 13,11).

Severino Vareschi (Seminario teologico di Trento)

Ha una certa difficoltà a cogliere, in qualità di teologo e storico della chiesa, dei punti d'incontro con la sociologia. Il confronto può invece essere utile nell'ambito della pastorale. Il concetto di «storia della salvezza» può comunque risultare un terreno su cui costruire una prospettiva in comune.

Carlo Prandi (Università di Parma)

Ci sono delle domande aperte che il sociologo sente di rivolgere al teologo: la lettura radicale del messaggio di Barth e di Bonhöffer; il rapporto tra fede e religione; la dimensione etno-centrica/eurocentrica del cristianesimo, che porta la chiesa serbo-ortodossa a qualificarsi più in termini etnici che religiosi; le conseguenze di quest'impostazione per il conflitto nella Bosnia-Erzegovina.

Italo De Sandre (Università di Padova)

Invita a una lettura aperta della realtà sulla base di una comunicazione dialogica. La religione, come del resto la verità, è il risultato di una costruzione sociale. Così pure la giustizia. Ciascuno deve avere coscienza del proprio limite. Gubert e Gasparini hanno posto il tema del futuro in termini problematici, ma senza escludere una sua identificabilità.

Antonio Marangon (ISSR delle Venezie)

È importante lo sguardo sulla realtà colta tra presente e futuro. La teologia biblica offre dei criteri, che risultano rilevanti nella ricerca teologica. Il dilemma tra volto di Dio e idolo, consumato a Massa e Meriba, rimane centrale anche nell'affrontare la questione del futuro. L'esperienza del limite toglie all'individuo e alla comunità ogni convinzione rassicurante e apre alla trascendenza di Dio e alla confidenza in lui. Ogni tempo di crisi ha la sua dignità. Una vera teologia della storia è promossa dai piccoli e dagli anonimi e dalla profezia diffusa più che dalla grande profezia.

Salvatore Abbruzzese (Università di Trento)

È indispensabile l'intreccio sociologia e teologia. La prima può così uscire dal «riduzionismo sociologico», mentre la seconda è invitata ad abbandonare l'uso strumentale delle indagini sociali.

Riccardo Battocchio (Facoltà teologica di Padova)

La differenza tra teologia dogmatica e teologia pratica non è così rilevante da impedire alla teologia, considerata nel suo complesso, di elaborare un'analisi della situazione. Anzi, secondo John Milbank «Se c'è una salvezza con un contenuto specificamente cristiano, deve esserci un discorso direttamente teologico sulla realtà socio-storica». In definitiva la teologia stessa ha la

competenza di porsi come interpretazione della storia e della società sulla base della propria fede particolare. In tal caso la teologia si autocomprende anche come scienza sociale.

Remo Vanzetta (Seminario teologico di Trento)

Le competenze sociologica e teologica devono rimanere distinte per non cadere nel trabocchetto di un fondamentalismo metodologico. È corretto impostare il problema del loro confronto sulla base dell'interrogativo seguente: cosa può dare la sociologia alla teologia e viceversa. Inoltre è rilevante il tema dei codici comunicativi, se è vero che l'idea di Dio può essere elaborata in ogni cultura. In proposito si auspica la produzione della teologia del linguaggio.

Gustavo Guizzardi (Università di Padova)

Porre il problema del futuro della religione non consiste in definitiva nella riformulazione del dibattito sulla secolarizzazione? In ogni caso non ci deve essere strumentalizzazione reciproca nel confronto tra sociologia e teologia, in particolare la prima non può essere più considerata «ancilla» della seconda. Concordo nella sottolineatura della comunicazione, problema sotteso a quello del linguaggio. Interrogarsi oggi sulla credenza in Dio significa porre, prima di tutto, il problema se abbia ancora senso domandarsi se Dio esista oppure no.

La discussione viene conclusa alle 16,15 da Silvano Burgalassi, che formula la proposta, anche a nome di Costantino Cipolla, di integrare il programma del prossimo convegno di maggio con la presenza di un discussant sociologo dopo una relazione teologica e di un discussant teologo dopo una relazione sociologica. Alle 17, secondo il programma della giornata, ha luogo la presentazione del volume *Immagini della religiosità in Italia* a cura di S. Burgalassi, C. Prandi, S. Martelli, con introduzione di C. Cipolla, Angeli, Milano 1993. Il dibattito viene introdotto da Franco Demarchi, che traccia un primo bilancio del workshop, quindi prendono la parola Antonio Marangon, Salvatore Abbruzzese e Giuseppe Capraro.

Franco Demarchi (Università di Trento)

A conclusione del colloquio tra sociologi e teologi, sono lieto di rilevare come esso costituisca una prima esperienza in assoluto. Ritengo opportuno però sottolineare alcune carenze, che vi ho

riscontrato e che vanno superate, se si intende continuarla, come io auspico e reputo anzi necessario. Teologia e sociologia godono della stessa dignità; una non può essere considerata inferiore all'altra. Il pluralismo religioso pone da un lato l'urgenza del dialogo e nello stesso tempo il problema dell'appartenenza di fronte alla sfida del sincretismo strisciante oppure del relativismo agnostico, secondo cui tutte le religioni sono eguali. Per venire poi allo specifico della teologia pastorale, il rapporto laici/sacerdoti include anche un'analisi sociologica dell'istituzione e dell'organizzazione religiosa. Infine è particolarmente carente la distinzione tra teologia fondamentale, che Weber e altri con lui qualifica come teodicea, e teologia rilevata. La riflessione razionale sull'ente supremo è importante per il sociologo, proprio perché universale e quindi ritrovabile in ogni religione, mentre la verità rivelata è specifica di ogni confessione. Nel Vangelo Cristo è definito sì figlio di Dio, ma egli si qualifica anche come figlio dell'uomo, quindi vittima riparatrice del peccato. L'identità di Gesù è polivalente: è il maestro di verità e nello stesso tempo il redentore. Il richiamo alla sua figura sia di auspicio per il confronto tra sociologia e teologia, che va continuato e approfondito anche in altre sedi.

Mercoledì 23 marzo 1994, nella sede della Facoltà Teologica di Padova, Biennio di Teologia Pastorale, ha luogo un incontro del Consiglio dei Docenti, convocato a questo scopo, sul dossier «Sociologia e teologia di fronte al futuro». I lavori iniziano alle ore 15,30 con la presentazione del testo e una valutazione del dibattito di Trento per opera di Giuseppe Capraro. Quindi si apre la discussione tra i presenti.

Luigi Sartori

La svolta antropologica della teologia è correlata a quella della sociologia verso la trascendenza. È opportuno far partecipare al dibattito anche storici e filosofi. È veramente singolare la conclusione del saggio di Jean Delumeau, *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico* (Marietti, Casale Monferrato 1983, ed. or. 1981), in cui egli presenta due modelli di chiesa, vecchio e nuovo, e valorizza anche il tema del futuro, che, secondo l'autore, è già inscritto nel presente (sociologia) e in parte anche nel passato (storia). Al di là del cristianesimo di paura, condizionato dall'angoscia del peccato e dal senso di colpa, c'è la promessa

dell'amore di Dio, che viene esaltata dal nuovo modello di chiesa. Esso è orientato verso la qualità dell'appartenenza e dell'opzione di fede, senza peraltro dimenticare la dimensione numerica proprio per garantire una certa consistenza alla comunità, in quanto essa deve essere visibile per poter essere profetica: cristianesimo di minoranza quindi, ma non elitario con il rischio di trasformarsi in una setta.

A proposito del dossier, va affermata la necessità di un'ermeneutica dei dogmi e la prospettiva di un'acculturazione «transculturale» della fede. Infatti lo stesso messaggio rivelato anima molte tradizioni diverse tra loro. In tal modo il confronto interculturale diventa dialogo transculturale. Il futuro appare paradossale: da un lato si invoca la qualità della scelta religiosa, coniugata con la sua estensione, dall'altro l'efficacia della testimonianza senza però nessuna consociazione con il potere istituzionale e, nel contempo, senza che la stessa si trasformi in contropotere.

La nuova ecclesiologia implica una dimensione ecumenica esplicita. Rilevante in proposito è il problema dei gradi di appartenenza e di partecipazione. Il pluralismo diventa una ricchezza nella sua varietà di forme. Al di là del «grado zero della fede» esiste un dinamismo, che è ricerca e cammino verso il trascendimento del grado raggiunto senza perdere il senso del proprio limite. Le strutture ecclesiali devono contenere un'indicazione chiara di carità, che si rifletta anche sul problema del loro rinnovamento. L'ecumenismo accetta il pluralismo e la tensione verso l'unità nasce sempre dal basso. Anche le chiese locali hanno diritto a proporre la loro progettualità sul come deve essere la chiesa di domani. In definitiva si arriverà alla doppia appartenenza: alla chiesa di oggi e a quella attesa del futuro. La componente più significativa della chiesa di domani sarà quella femminile con il suo nuovo stile di carità e di servizio. Non va comunque esasperato il tema dell'escatologia con una scelta di tipo monastico, come sembra fare Giuseppe Alberigo.

L'intervento di Dianich è quanto mai interessante. Va comunque affermata in modo più esplicito la necessità di accettare le scienze umane. Infatti la linea dell'incarnazione accoglie la storia. Cristo è vero uomo, la sua è una umanità autentica; non si deve cedere alla tentazione monofisita. In definitiva sembra mancare il concetto di teologia pastorale. La fede non è solo escatologia con la sua valenza critica nei confronti del presente, ma anche incarnazione con la sua valorizzazione dell'uomo e la proposta esplici-

ta di una sua promozione. Oltre all'evento si deve cogliere anche la rilevanza dell'istituzione, che consente il recupero della memoria storica. Il passato viene poi proiettato verso il futuro con il concetto della «pienezza del tempo»: i frammenti sono dimensioni della totalità. I poveri e quanti sono senza potere vanno davvero privilegiati nella gradualità dell'appartenenza e dell'approssimazione verso la pienezza.

Lucio Soravito

L'ipotesi dell'era post-cristiana va rivista alla luce dell'ambivalenza del secolarismo religioso. Esso attraversa il cuore del credente, che vive momenti altalenanti tra la rilevanza e l'irrilevanza di Dio per la vita. D'altra parte il non credente è animato dalla nostalgia di Dio. La domanda di senso incrocia questa attesa. Ma questo è un problema antropologico, in quanto l'uomo non può vivere senza Dio, oppure solo culturale, nel senso che è attribuibile al momento che stiamo vivendo? Il soggettivismo religioso costituisce una sfida per l'appartenenza ecclesiale. Per quanto riguarda infine la proposta catechetica, essa risulta spesso solo consolatoria, perché è funzionale alla soluzione dell'angoscia e della povertà esistenziale. Va maturata quindi anche una tensione alla contemplazione e con la capacità di porsi in ascolto diaconale di fronte al diverso.

Valentino Grolla

È rilevante la dimensione della progettualità pastorale in quella che è stata definita come futurologia pastorale.

Giovanni Leonardi

Vale la pena prendere in considerazione anche le reazioni del cristianesimo primitivo di fronte all'organizzazione sociale del tempo, come fa per esempio Neyrey Jerome H. nel volume, da lui curato, *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Hendrickson, Peabody-Massachusetts 1991).

Roberto Tura

Si può utilmente interrogare anche la linea storica, in particolare la patrologia sul tema del rapporto tra Tradizione e tradizioni. In ogni caso ciò che distingue persone e tradizioni diventa di fatto l'elemento che le unisce. La diversità è un valore in funzione della comunione. Inoltre è rilevante il silenzio di Dio. Mentre

si mette a tema la sua parola, non si deve dimenticare l'importanza fondamentale della lotta con Dio e del suo silenzio. Infine, per quanto riguarda i gradi di appartenenza, vanno ripensati i sacramenti quali segni efficaci di una fede in cammino.

Italo De Sandre

Va presa in considerazione la posizione degli storici citata da Luigi Sartori. Problematico è il tema della soggettività e della comunicazione intersoggettiva. Infine, a proposito della teologia pastorale, si rileva l'importanza della formazione degli operatori intermedi e l'analisi sociologica della dimensione istituzionale e organizzativa della chiesa.

Carlo Scilironi

La pretesa di conoscere il futuro, simbolicamente espressa da Prometeo, è fondamentalmente segnata dalla ricerca di rassicurazione. Invece la fede oggi è accettazione di domande senza risposte precostituite e di quell'incertezza radicale, che restituisce l'uomo a se stesso. Si assiste al passaggio dalla verità come possesso alla verità come interpretazione senza una teologia metafisica, fondata in modo assoluto. Rimane però il problema delle condizioni di possibilità del pensiero e della fede. In ogni caso per Heidegger l'essenza della temporalità è il futuro.

La discussione si chiude alle ore 17,45.

Celebrazione del convegno

Introduzione

ACHILLE ARDIGÒ

Come presidente dell'Istituto Trentino di Cultura, ma anche come sociologo, vorrei esprimere il grande interesse per l'argomento proposto. Il dottor Capraro ha infatti aperto sul futuro una linea da sempre portata avanti da monsignor Rogger e che in qualche modo situa la riflessione tra storia e profezia.

Il nostro Istituto comprende il più grosso centro italiano di intelligenza artificiale e di robotica di secondo livello nonché diversi altri centri di ricerca scientifica d'eccellenza, istituzionalmente aperti al futuro. Ma vi sono anche centri di ricerca d'eccellenza che si radicano nella *tradizione* umanistica e spirituale e all'approccio storiografico e teologico come l'Istituto di scienze religiose e l'Istituto storico italo-germanico. Anche per questo è importante riuscire ad avere sempre un momento di riflessione che ci consenta di collegare scienza e profezia. Si rischia altrimenti di rimanere schiacciati nella fortissima differenziazione scientifica.

Poche sono le considerazioni che io posso fare su questo tema così suggestivo, per il quale mi auguro che la ricerca possa continuare. Mi sembra esista un punto che debba essere colto: non è certo che vi sarà un futuro, secondo precise scansioni temporali. E questo non soltanto nel senso dell'escatologia, ma tanto nel senso dell'evoluzionismo quanto della dialettica. Dopo la caduta del muro di Berlino, il politologo nippo-americano Fukuyama ha cercato di segnare tale evento scrivendo che la storia è finita. Quando ci troviamo a confrontarci con l'empirismo delle nostre realtà, con la realtà di questo sistema italiano, abbiamo la percezione che vi possa essere il rischio di una fine della storia e che quindi il futuro come dimensione fondamentale della dinamica storica possa venire compromesso, così da imprigionarci in un

eterno presente, largamente condizionato dal consumismo e da stili di vita che non pongono problemi al di là del presente.

Riflettere su questo vuoto di futuro mi sembra sia un obiettivo comune sia per la sociologia sia per la teologia. Se noi manteniamo i vecchi schemi evoluzionistici e dialettici, per quanto importanti, oppure gli schemi di una sicurezza dell'escatologia (che ci dà certezza sulla *nuova terra*) non si approda a nulla di sicuro. Dobbiamo invece ripeterci la frase di Cristo nel Vangelo, «Troverò la fede su questa terra al mio ritorno?».

Da questo punto di vista, io sono convinto che il pericolo per la sociologia oggi sia quello di continuare a descrivere l'appiattimento nella dimensione esistenziale e sociale della vita finendo per assumerla come se fosse un dato scontato. Credo che si debba cominciare a porre dei problemi di discontinuità e di distanza nei confronti dell'analisi empirica della realtà sociale che il sociologo raccoglie. Non è vero che ci sia una sorta di evoluzione per cui, in fin dei conti, la gente ieri pensava in un modo e oggi pensa in un altro. In realtà la sociologia può rischiare, se non riesce a fare uno sforzo, di divenire una sorta di legittimazione inconsapevole di un presente in degrado. Non intendo naturalmente proporre di porre un limite allo sviluppo della sociografia. Però in questo momento direi che qualunque sforzo metodologicamente raffinato in chiave sociografica deve essere bilanciato da una percezione di ciò che costituisce il decadere della prospettiva sia dei valori, sia, in qualche misura, di umanizzazione. Ci può essere una sorta di necessità di interrogarci sul senso complessivo di questo andare, non accettando che ogni andare sia da assumere come una dimensione necessaria, per il sociologo, per constatare le tendenze.

Credo che anche la teologia si trovi oggi ad affrontare questo tipo di ambivalenza necessaria. Da una parte la teologia è portata a essere *scientia* dei libri sacri, delle rivelazioni, dei contenuti formalizzati e, in questo senso, è spinta a usare le capacità cognitive razionali e le categorie concettuali secondo una logica che, in qualche modo, attinge alla filosofia come fondamento e alla scienza come metodo, compresi certi aspetti storiografici e sociologici che sono necessari per l'ermeneutica. Ma anche qui, se ci si pone nell'ambito della teologia in questo nostro tempo, è evidente che, in mancanza di una forte dimensione *ultra*, si rischia di trovarsi a svolgere una qualche azione che corrisponde in un certo senso al rischio della sociografia: non riuscire a cogliere il distacco da una dimensione esperienziale che in fin dei conti ve-

de, da una parte, l'esplosione degli integralismi e, dall'altra, il dissolversi di quelle che sono sempre state le premesse esistenziali della teologia. Sotto questo profilo non parlerei perciò di sociologia e di teologia in quanto tali, ma parlerei piuttosto di queste dimensioni bivalenti che costituiscono la compresenza sia nell'uno che nell'altro caso.

Penso, per esempio, che la teologia proprio in questo tempo deve in qualche modo recuperare anche la dimensione della scienza mistica. Non per contrapporsi a una teologia che è fondamentalmente scienza cognitiva, ma per cercare di cogliere la dimensione di discontinuità, di distanza che noi dobbiamo assumere onde evitare di essere degli omologatori *tout court* delle tendenze di degrado che speriamo non siano così inesorabili e senza futuro. Da questo punto di vista mi ha sempre colpito il fatto che la più grande scienza è stata fatta, nel secolo d'oro della Spagna, attraverso la *scientia* del cammino mistico (che è un processo altamente razionale), introdotto da san Giovanni della Croce. È un aspetto fondamentalmente scientifico del suo cammino, ma nel complesso esiste annesso il rifiuto di un razionalismo che, in qualche misura, non consente di poter comprendere se non le fasi iniziali.

Mi permetto di fare un richiamo personale a una giovane pensatrice, Edith Stein, suor Teresa Benedetta della Croce che, nell'ultima parte della sua vita, prima di esser sacrificata nel campo di sterminio di Auschwitz, si mise a studiare san Giovanni della Croce e a fare uno sforzo teologico e mistico sul suo libro, la *Scientia Crucis*. Si riesce a capire che c'è una componente della teologia che in qualche modo deve fare i conti con la «notte oscura», questa piccolissima dimensione mistica, che però è sempre presente nella storia del pensiero religioso di qualunque tipo. Evidentemente, la notte oscura o passiva dell'anima è stranamente il punto di partenza della teologia, ma anche il punto d'arrivo, di non ritorno, per una teologia come scienza puramente cognitiva. C'è un passo nel meraviglioso libro di Edith Stein in cui, a proposito di questo rapporto con la notte oscura, si dice che l'unica cosa è lasciare l'anima libera, sgravata e franca da ogni nozione conoscitiva e da ogni pensiero, non curandosi di ciò che avrà da pensare e da meditare, accontentandosi di una tensione amorosa e sopita a Dio. Questo tipo di punto d'arrivo – che non può essere considerato come tutta la teologia, ma che comunque oggi dobbiamo sforzarci di far sentire con forza come ieri si poteva far

sentire con forza la teologia connessa alla politica – questo tipo di bilanciamento, di ambivalenza che deve essere posto per la teologia e la sociologia, penso debba portarci a pensare che la «piattezza», il modo di poterci accontentare di ciò che può essere percepito cognitivamente come mero esistente non è il modo attraverso il quale può essere fatta conoscenza su base razionale.

Per concludere, secondo me il tema che oggi vi siete posti dovrà avere delle risposte diverse da quelle a cui sono arrivati nel 1991 a Bologna alcuni amici trattando del tema «Immagini della religiosità». Anche allora si pose il problema del rapporto tra sociologia e teologia e vi fu, contro qualche tentazione spiritualistica della teologia e positivistica della sociologia, la considerazione di come queste due discipline dovevano potersi integrare. Le scienze sociali erano viste come momento di incontro, di cammino, di collaborazione, specialmente a partire dal piano pastorale.

Io non nego che l'incontro tra teologia e sociologia debba avere il suo spazio più qualificante (dal punto di vista più direttamente operativo) nella pastorale. Penso però che in questo momento i limiti, la crisi della pastorale, si connettono al fatto che in un certo senso l'incontro sulla pastorale tra sociologia e teologia può rischiare di essere un incontro tra la sociografia e la teologia come scienza meramente cognitiva. Questo tipo di incontro, se consideriamo il quadro complessivo, non credo possa essere considerato un beneficio, perché non c'è dubbio che la sociografia che si incontra con una teologia accentuatamente cognitivistica o filosofica (che non accoglie cioè il paradosso del fare scienza anche della «notte oscura») possa dare luogo a esiti efficaci. Se non c'è questo tipo di confronto è difficile pensare che questo incontro possa essere efficace. È pur vero che c'è il tema dei segni dei tempi, è vero che c'è il particolare compito che spetta al mondo, nella sua complessità delle dimensioni religiose, di non essere puramente soggettivistico, puramente istituzionale, ma di cogliere questo elemento della discontinuità che si collega al dato oggettivo e non a quello puramente soggettivo.

Io credo che sia pericoloso accentuare l'elemento della collaborazione soltanto accentuando i poli più bassi di questa sorta di potenziale bilanciamento, di questa ambivalenza che dovrebbe entrare sia nella sociologia che nella teologia. In fondo posso dire che le scienze sociali oggi stanno cominciando a riconoscere il debito che devono alla fenomenologia, a partire da Husserl fino ad arrivare a Merleau-Ponty. Questo è un dato importante perché

l'interesse che questo argomento comincia ad avere di nuovo attraverso la stampa dell'opera di sociologia e teologia di Merleau Ponty *Visibile e invisibile* (Bompiani, Milano 1993) ci dice che si avverte, anche in chiave di rilettura e rivisitazione di un patrimonio culturale particolarmente esterno a un discorso propriamente religioso, quell'esigenza di usare categorie che non siano propriamente sociografiche (non a caso si ritorna con Merleau-Ponty a valutare l'importanza del chiasma tra le due dimensioni della vita: corpo e mente, zone d'ombra, di non visibilità, di trascendenza e zone di terminologia oggettiva).

Credo che qualche sforzo analogico si possa cogliere anche nella teologia... Dalla linea dell'impegno escatologico Metz è chiaramente rivolto a un impegno storico che sembra proporsi come obiettivo forte nei tempi presenti. Noi oggi ci troviamo probabilmente a dover dire che non è possibile uscire dalla fine della storia, da questa omologazione al «presentismo» consumistico attraverso una grande escatologia di tipo messianico-storico-politico, e probabilmente si deve guadagnare una dimensione che ha a che fare, più che con le componenti dell'antropologia, con quelle della dimensione umana. Ecco perché penso che, sotto questo profilo, ci sia un discorso da fare su questi bilanciamenti, su queste connessioni che non siano del più semplice e del più ovvio. Non a caso esiste un punto che ho sempre trovato sconvolgente alla fine del libro di Edith Stein sull'empatia e che per me è sempre risultato sconvolgente: non ci può essere conoscenza se non attraverso la corporeità, e quindi la dinamica relazionale e sociale ha bisogno di essere corporeizzata. C'è un punto, nel finale di questo libro, in cui si interroga sul problema, sul mistero di quelle persone che sono convinte di aver avuto svolte radicali nella propria personalità attraverso la presenza di una persona invisibile (per esempio il Cristo). Questa dimensione relazionale che non passa dalla corporeità ha significato per un futuro discorso che possa essere quello centrale della fenomenologia e che preveda l'interconnessione corporea come suo fondamento.

Per concludere, secondo me esistono problemi, non a caso nel mondo puramente empirico, positivistico, puramente banalizzante, dove si va alla ricerca del virtuale. Queste cose banalissime (per cui anche l'erotica deve cercare le realtà virtuali, che sono un disastro, una «vuotaggine») stanno a significare che c'è in qualche modo questa dimensione che, mentre noi rischiamo di non cogliere nulla, esprime il dinamismo di un'umanità che tenta

di ridarsi senso e prospettiva. Il discorso del collegamento tra sociologia e teologia deve trovare il modo di intrecciarsi con questo spirito che, in un certo qual senso, è quello della non autosufficienza di nessun conoscere, ma anche della rilevanza di ciascuno dei conoscimenti.

I

IL CONFRONTO FRA SOCIOLOGIA E TEOLOGIA: PER UNA «FONDAZIONE» TEORETICA DAL PUNTO DI VISTA SOCIOLOGICO

PIERPAOLO DONATI

1. Premessa: le figure del confronto

Sociologi e teologi hanno vissuto, dopo le polemiche più o meno infuocate degli ultimi due secoli, una stagione – postconciliare – di relativa non belligeranza. Ma i loro rapporti continuano a essere certamente non facili. La loro coesistenza è assai più l'espressione di disagi e incertezze, un'attesa di eventi futuri, che il frutto di un'autentica comprensione reciproca.

La sociologia¹ è cresciuta come scienza autonoma in una maniera che – vista a ritroso – appare strabiliante per la quantità e qualità delle opere prodotte, nonostante le varie crisi di identità che l'hanno investita in tanti momenti. Essa resta, tuttavia, una scienza quanto mai inferma e malferma, indecisa perfino quanto al suo oggetto. Qualcuno ne vede la morte, in realtà alludendo alla sociologia positivista.²

La teologia,³ d'altro canto, ha avuto rilanci notevoli nonostan-

¹ Ovviamente esistono molte e differenti sociologie, ma, quando qui parlerò di sociologia *tout court*, intenderò richiamare il punto di vista sociologico per differenza con il punto di vista proprio di altre discipline. Rimando alla documentazione raccolta e commentata nel bel dossier di G. CAPRARO, *Sociologia e teologia di fronte al futuro*. Dossier per il Workshop del 3 marzo 1994, Istituto di Scienze Religiose, Trento gennaio 1994 e al volume di S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993, con l'ampia bibliografia generale dei sociologi italiani della religione (1980-1992) a cura di S. Martelli.

² Se è vero che il positivismo è stato ed è tuttora il *leit-motif* dominante dell'indagine sociologica, non v'è dubbio che oggi questa sociologia sia morta proprio perché non vede più l'umano che è nel sociale. Muore, in altri termini, la pretesa scienista del positivismo sociologico di ricondurre l'umano al livello dell'inumano, sbarazzandosi di ciò che è «troppo umano» (C. JAVEAU, «La sociologia è morta, viva la sociologia!», in *La Critica Sociologica*, 107-108 (1993-94), 3).

³ Ove non altrimenti specificato, la teologia cui faccio riferimento è quella cristiana.

te il fatto che abbia dovuto affrontare sfide multiformi e crisi radicali. Essa ha dovuto fronteggiare un attacco che, complessivamente considerato, può essere ritenuto senza precedenti nella storia, perché non ha riguardato solo questioni per così dire «interne al dominio della fede» (come tante ce ne sono state nella millenaria storia della chiesa, fin dai suoi inizi), ma ha mirato a problematizzare e de-legittimare *tout court* la stessa scienza teologica.

Negli incontri pubblici, i rapporti fra sociologi e teologi assomigliano molto a quella che, con un termine inglese, chiamerei un *tug-of-war*, un «tiro alla fune», in cui vince la parte che tira più forte. Nei dibattiti si percepisce spesso, a fior di pelle, il problema di una lotta per il potere culturale, una volontà di egemonia o di rivalsa più che la volontà di perseguire un sereno confronto sull'oggetto. Il confronto assume spesso la figura del conflitto o della pace armata più che quella del dialogo.

Le cose stanno forse cambiando; da una parte e dall'altra si notano segni di interesse per una nuova attenzione reciproca, ma restano tutti i nodi di fondo. E in primo luogo rimane aperta la questione di quale «verità» ciascuna delle due discipline sia portatrice, e se e come tale verità possa essere in qualche modo «riconosciuta» dall'altra.

Non è questa la sede per fare la storia dettagliata di questi rapporti. Mi limito qui a richiamare i termini del confronto sia per capire le novità, sia per dare un contributo a una possibile «fondazione» del dialogo reciproco. In questo percorso, condividendo l'idea – che si sta affacciando nella sociologia più recente – secondo cui «esiste una relazione dinamica fra ontologia e sociologia» (B.S. Turner, 1993: 187).

1.1. *Rapporti fra sociologia e teologia*

Tra le varie figure o modalità di rapporti che possono (o potrebbero) intercorrere fra sociologia e teologia, a me sembra che tre di esse abbiano sinora prevalso. Le indico in maniera ideal-tipica.

a) La prima modalità risale alla nascita della stessa sociologia come scienza polemica nei confronti della teologia. Poiché il sapere teologico ha preteso o pretende di dir cose sulla società che sono inaccettabili dal punto di vista di una scienza empirica come la sociologia, quest'ultima reagisce proponendosi come alternativa alla teologia. La figura è dunque quella di *una sociologia che*

si propone di sostituire la teologia, almeno in alcuni campi della conoscenza e/o sotto alcuni aspetti rilevanti. Nella versione più radicale, questo tipo di rapporto ha significato, come ancora significa, il tentativo della sociologia di imporsi sulla teologia inglobandola in uno schema latamente «funzionale» che relega quest'ultima a puro fenomeno sociale.⁴ In questa linea, la religione può solo essere vista come un prodotto sociale di cui si devono studiare le caratteristiche e le dinamiche in rapporto alle funzioni che essa assolve, in maniera manifesta o latente, principalmente in chiave integrativa e stabilizzante delle incertezze e contingenze, anche se ovviamente deve restare sempre aperta l'opzione contraria, cioè quella di una religione come fattore di innovazione, cambiamento, destabilizzazione, disturbo, fluttuazione e irritazione dell'ordine sociale.

b) D'altro canto, la teologia ha sovente espresso forme di pensiero che hanno tentato, come ancora tentano, di delegittimare la sociologia. Il modello è qui capovolto: *la teologia tende a sostituire la sociologia e/o a imporsi su di essa*. Qui mi riferisco non solo e non tanto a quelle commistioni fra pensiero sociale e pensiero profetico-teologico che hanno avuto manifestazioni eclatanti dall'Ottocento a oggi, come quello del cristianesimo utopico (si pensi al «socialismo cristiano» di un Saint-Simon, padre di una certa «sociologia» che continua oggi sotto varie spoglie) e a certe correnti della più recente teologia marxista della liberazione. Mi riferisco anche e soprattutto a quel modo di fare teologia che – all'opposto dei casi precedenti – considera irrilevanti per se stessa non soltanto le indagini sociologiche (giudicate «solo statistiche!», sottintendendo l'interrogativo retorico: «che ce ne facciamo delle statistiche?»), ma addirittura la stessa «realtà» sociale con i suoi fenomeni. Dato che quest'ultima, così si ragiona, è del tutto contingente, mentre la verità è eterna e assoluta, che cosa dovrebbe importare alla teologia dei fatti sociali e delle statistiche che li descrivono? I fenomeni sociali non sono altro, così si risponde, che epifenomeni, o comunque realtà che, alla luce della riflessione teologica, sono del tutto secondarie, effimere, non incidenti sulle verità ultime di cui si occupa la teologia.

⁴ Un esempio di non poco conto è l'invito odierno che N. LUHMANN (*La funzione della religione*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1991) rivolge ai teologi cristiani di «lasciar perdere la Resurrezione», cosicché, tolto di mezzo questo «dogma», come dice lo stesso Luhmann, sociologia e teologia possano trovare un migliore terreno di intesa. Evidentemente, su queste basi, nessun dialogo è possibile, neppure un confronto «a distanza».

c) Come risultato di un siffatto confronto, è emersa una terza figura, che chiamerò di *reciproco distacco e separazione*. La si dovrebbe chiamare «differenziazione», ma questa figura rimane assai problematica.⁵

Oggi, la più parte dei sociologi e dei teologi assume come atteggiamento pratico, e sovente anche teoretico, quello di una *incomparabilità, incommensurabilità, dunque incomunicabilità, tra sociologia e teologia*. Le due discipline si riconoscono a vicenda una specie di diritto all'esistenza, ma a patto di non dover fare i conti l'una con l'altra. L'idea prevalente è che sociologia e teologia siano due livelli di discorso, due punti di vista, due linguaggi del tutto eterogenei, fra cui non è possibile alcuna comunicazione, tantomeno alcun trasferimento di conoscenze. Tutt'al più, nelle posizioni dei cosiddetti «sociologi cristiani», come di molti teologi «benevolenti» verso le scienze sociali, si assume che la sociologia faccia le «sue» ricerche empiriche e le «sue» descrizioni «dopo» le quali viene la teologia con le «sue» valutazioni e i «suoi» giudizi (una posizione che è, in realtà, insostenibile, dato che la sociologia osserva e misura – se può – solo ciò che si prefigge di osservare, e non esiste una descrizione oggettiva).

⁵ Un processo fisiologico di differenziazione implica che, da un'unità originaria, (per esempio un sapere tradizionale, insieme teologico e sociale), nascano unità distinte e specializzate nel loro proprio ordine di indagine e di metodo (per esempio teologia e sociologia), che tuttavia mantengono, per la vitalità del tutto, relazioni significative fra loro, con scambi reciproci che sono essenziali per le unità distinte. L'esempio più classico, in campo sociale, è quello della differenziazione dell'antica famiglia estesa contadina – quale unità insieme di vita e di produzione – nella famiglia nucleare da un lato (come luogo degli affetti) e nell'azienda dall'altro (come luogo di lavoro). Nella nuova configurazione (propria della società moderna), famiglia (sfera «privata») e mercato (sfera «economica») sono domini distinti e specializzati, ma che tuttavia mantengono relazioni di interdipendenza e di interazione, senza le quali la nuova società differenziata non potrebbe essere vitale. Oggi, invece, la differenziazione avviene come separazione totale fra domini che, essendo privi di relazioni significative fra loro, portano a chiare difficoltà nella capacità di esistenza delle sfere separate, e quindi rendono problematica la loro morfogenesi. Nel caso delle discipline di cui qui mi occupo, la separazione oggi si manifesta così: il trascendente viene ascritto al campo della teologia, mentre l'immanente viene ascritto al campo della sociologia. Il risultato è quello di separare i due domini (e le due realtà) in modo tale che ora non possono più scambiarsi relazioni significative. Ove si voglia e/o si debba aumentare il grado di vitalità delle due sfere, si deve poter presupporre che la *stessa* relazione immanenza/trascendenza sia presente in entrambi i domini (nei loro oggetti di indagine), seppure secondo modalità diverse, e secondo percorsi di interdipendenza e di interattività più complessi di un tempo. L'alternativa è che entrambe le discipline vadano verso una certa rispettiva atrofizzazione. È anche per questa ragione che ritengo urgente chiederci se ci sia, e se sì quale sia, una «matrice teologica» della società (e della sociologia) postmoderna.

va o «neutrale» che sia tale in quanto eguale per qualunque osservatore).

Nella versione più generosa, supposta non conflittuale, la sociologia e la teologia sono considerate come due domini di discorso in se stessi legittimi, anche «perfetti», in quanto auto-referenziali. Nelle versioni più correnti, la sociologia è vista come una scienza empirica, mentre la teologia è considerata come una dottrina normativa a contenuto fideistico, più o meno oscurantista o liberatorio a seconda dei casi.

Queste sono, dunque, le attuali «figure» del confronto. E ci chiediamo: un tale punto di arrivo è accettabile e soddisfacente? Non esiste altro modo di intendere i rapporti fra sociologia e teologia?

In questo contributo io vorrei prendere le distanze da tutte queste «soluzioni». A mio avviso, esse condividono una grave insufficienza, che ha condotto all'attuale situazione di stallo. Si tratta del pregiudizio, comune a molti sociologi e teologi, in base al quale gli uni *dovrebbero insegnare* qualcosa agli altri, laddove il problema è invece se e come gli uni *possano apprendere* qualcosa dagli altri.

Le domande che mi pongo sono: in che relazione stanno fra loro sociologia e teologia? a quali condizioni possono apprendere qualcosa, e se sì che cosa, l'una dall'altra?

Occorre innanzitutto una mappatura del terreno su cui ci muoviamo: di che cosa stiamo parlando? Spesso sociologi e teologi credono di parlare delle stesse cose, ma sappiamo bene che non è affatto così. Quando essi cercano di spiegarsi sul significato di ciò di cui parlano, per esempio la «religiosità», i problemi diventano ancora più difficili e insolubili, perché le osservazioni e i linguaggi sono diversi. Ma allora di che cosa si parla?

Bisogna sgombrare il campo dall'idea restrittiva che sociologia e teologia si confrontino sul solo terreno della religione. Una tale selettività finirebbe per rendere sterile il confronto e condurrebbe fuori strada. Di fatto, nei fenomeni storico-empirici, sociale e religioso non sono mai nettamente separabili. È senza dubbio più utile mantenere aperto l'orizzonte, e prospettare un confronto su tutto il sociale, o, se si preferisce, sulla totalità della relazione umano/divino nel sociale.

La mia tesi è che occorre cercare un quadro di riferimento (un *conceptual framework*, costruito su «concetti-di-confine», in primo luogo – come poi dirò – quello di «relazione») che possa

costituire una sorta di filo di Arianna seguendo il quale teologia e sociologia possano arrivare a definire un comune terreno di confronto (par. 2). È su quel terreno che diventa plausibile vedere, nell'analisi dei temi e delle dimensioni della realtà di cui si parla (il fenomeno religioso, ma non certamente solo quello), quali sono le possibilità di confronto e i suoi limiti (par. 3). Solo così diventa possibile vedere se, a proposito del futuro, la sociologia e la teologia possano diventare scienze capaci di un dialogo reciprocamente istruttivo, anziché punti di vista mutuamente escludentesi, specchi che riflettono solo se stessi, attori di un gioco inutile. Occorre, per così dire, che il confronto si configuri come un «gioco a somma positiva», anziché come un gioco «a somma zero». Un tale confronto non è possibile se il tempo viene pensato come a-religioso. Occorre vedere la matrice religiosa delle rappresentazioni del tempo, perché da queste rappresentazioni dipende la qualità del sociale, ossia «quale società» viene all'esistenza (par. 4).

Alla fine, il discorso porta su come le due discipline pensano e, pensando, «costruiscono» interpretativamente il futuro (par. 5). La tesi che sosterrò è che la «relazione», come categoria logica e sociale, è un terreno di confronto su cui è assai utile e conveniente misurare le convergenze e le divergenze – negli oggetti e metodi di studio – fra le due discipline.

Non possiamo esagerare le possibilità del confronto, ma neppure escluderlo o minimizzarlo in partenza. E così per i limiti del confronto, che non debbono essere né sopra-valutati né sotto-valutati.

Ci incamminiamo per un sentiero difficile: cercare di comprendere a quali condizioni la teologia possa *ri-conoscere* le ragioni della sociologia, e, viceversa, a quali condizioni la sociologia possa *ri-conoscere* le ragioni della teologia; e come tali reciproci riconoscimenti, ove possibili, possano servire a entrambe per *vedere* la loro reciproca irriducibilità come distinzione sinergica, anziché come mutua esclusione. La meta è simboleggiata, questa la mia argomentazione, da una «figura relazionale».

2. Proviamo a mappare il territorio. Discorso su Dio e discorso sulla società: che cosa possono mai avere in comune? Il confronto o è relazionale o non è

La teologia è un discorso su Dio, su ciò che Dio è, e/o sulle varie manifestazioni del divino. La sociologia è un discorso sulla

società, su ciò che la società è, e/o sulle sue varie manifestazioni. Che cosa possono mai avere in comune due discipline di questo genere?

Nulla o quasi nulla, appunto, è la risposta oggi prevalente (la terza figura di cui ho detto sopra) sia fra i sociologi, sia, penso, fra i teologi. Chi si distacca da questa tesi, il più delle volte lo fa per ricondurre l'una disciplina all'altra. Così c'è ancora chi, in campo teologico, pensa alla sociologia come *ancella* di una certa teologia (morale e pastorale) e chi, nel campo sociologico, pensa alla teologia come il lato ideologico, irrazionale, il *good amazement*, ovvero la *bestia nera* di una certa sociologia (quella, appunto, che si lascia incantare dalle sirene teologiche).

Eppure entrambe parlano di oggetti comuni: l'uomo, le sue azioni, le sue «creazioni», l'intera società e la sua storia. E usano anche alcune tecniche e metodi comuni per l'indagine scientifica. Ridurre l'oggetto comune ai soli aspetti religiosi (comportamenti, credenze ecc.) limita, e con ciò distorce, immediatamente il campo del confronto. Anche ridurre la comunanza del metodo solamente a una certa ermeneutica significa pregiudicarsi in anticipo un confronto che abbisogna di selezioni sempre aperte.

La teologia pretende di dire molte cose non solo su Dio e il divino, ma anche sulla società degli uomini (il riferimento, evidente, è alla dottrina sociale della chiesa, come parte della teologia morale). La sociologia pretende di dire molte cose non solo sul sociale, sull'uomo e sulle sue manifestazioni religiose, ma anche sulla religione come tale (si vedano, appunto, le ricerche di sociologia della religione e delle religioni).

Quale che sia la definizione di «sociale» e di «religioso», sociologia e teologia avanzano ciascuna pretese di discorso su entrambi questi campi, e non può essere diversamente. Ma di quali pretese e di quale discorso si tratta? Le due discipline hanno in sé strumenti per differenziarsi adeguatamente all'oggetto?

Dipende, evidentemente, da «quale» sociologia e da «quale» teologia vengono considerate, ovvero da «quali» sociologi e da «quali» teologi, parlano di sociale e di religioso. Le varietà sono notoriamente molte, potenzialmente indefinite.

Non posso qui entrare nel merito. Il problema che esse sollevano è comunque: con quale giustificazione la teologia parla della società e la sociologia parla della religione?

C'è chi le interpreta come interferenze (si dice: dovrebbero ciascuna limitarsi al proprio campo) e c'è invece chi vi vede un

necessario collegamento (si dice: la conoscenza non può essere divisa in compartimenti stagni). Pochi pensano che le connessioni siano *in re*.⁶ Molti reputano che siano solo nella mente, o nella mistica (magari nella mistica del soggetto).

Il problema può essere formulato così: nel parlare della società e dei fenomeni sociali, tra cui la religiosità, teologia e sociologia sono discipline chiuse, fra loro incommensurabili, ossia sono – ciascuna in sé – auto-poietiche e auto-referenziali, oppure sono o possono essere discipline reciprocamente aperte, o almeno tali da costituire l'una un ambiente di stimolo e di apprendimento per l'altra, s'intende «a debita distanza»?

Per rispondere a questa domanda ci si deve orientare in modo adeguato all'oggetto. Se uno vuole osservare una stella, non può farlo guardando per terra. E se poi la vuole vedere nei dettagli, gli serve uno strumento *ad hoc*.

Non si può osservare il fenomeno religioso in modo adeguato se ci si colloca da un punto di vista già pregiudicato in partenza. Lo fanno: a) dal lato dei sociologi, coloro che assumono il cosiddetto «ateismo metodologico» (che è appunto un modo di voler vedere le stelle guardando per terra); b) dal lato dei teologi, coloro i quali assumono un «metodo ermeneutico» talmente «forte» da imprigionare l'osservatore dentro il circolo che esso implica (che è un modo per guardare le stelle con uno strumento, il «Libro», su cui sarebbe già tutto scritto). Vediamoli distintamente questi modi distorti di rispondere al nostro interrogativo.

a) L'*ateismo metodologico* nasce da un chiaro fraintendimento del requisito di «neutralità rispetto ai valori», che è notoriamente una regola-principe e irrinunciabile del metodo sociologico. Neutralità rispetto ai valori non significa, infatti, ignorare i valori o assumere che i valori non ci siano, o che siano tutti equipossibili o equiprobabili, o cose simili. Significa non privilegiare alcun valore come base della propria osservazione, il che è differente. Significa non pre-giudicare l'osservazione con la scelta *a priori* di un valore. Significa non prendere partito, da parte dell'osservatore, per un valore o per l'altro.

Ma il metodo è fondato, appunto, sull'ipotesi che la realtà

⁶ Un tale atteggiamento lo si riscontra solo allorché la realtà viene considerata da un punto di vista già *committed*, oppure quando lo studioso assume il punto di vista fenomenologico del *natural attitude*. Cf. H. WALDENFELS (a cura), *Nuovo dizionario delle religioni*, Cinisello Balsamo 1993.

sociale sia, come è, fatta di valori, e sul presupposto che azioni e fenomeni sociali siano, come sono, espressione e conduttori di valori. Il metodo sociologico non può partire negando i valori. Semmai, va alla ricerca di valori, li valorizza, li esplicita laddove sono latenti; non assume, in breve, la loro assenza, e senza dubbio non assume la loro irrilevanza (anche se si proponesse, in linea di principio, di dimostrarne poi in seguito una eventuale rilevanza). Max Weber ha escluso che l'analisi sociologica possa assumere dentro di sé uno o più valori preferenziali *a priori*, ma ha sempre sostenuto la inevitabilità e anche l'utilità della «relazione al valore».⁷

b) Per contro, e in coerenza con tutto ciò, una teologia che compisse le sue osservazioni scegliendo o accettando *a priori* di restare dentro l'orizzonte ristretto delle proprie pre-comprensioni, del proprio «mondo della vita» considerato come insuperabile, ossia come *circolo ermeneutico* da cui l'osservatore non può in nessun modo uscire, si pre-giudicherebbe a sua volta la visione di una realtà «altra» e l'uso di strumenti «altri» rispetto a quelli del proprio orizzonte culturale. Il «Libro», almeno per le religioni che ne hanno uno, è una risorsa fondamentale. Ma i fenomeni sociali non possono essere sempre e comunque interpretati solo in relazione alle «Scritture». Il Libro deve essere culturalmente mediato e questo avviene solo per il tramite delle relazioni sociali. Le relazioni sociali, a loro volta, implicano certamente una componente ermeneutica, ma non solo quella, perché è in gioco una sottostante fenomenologia del senso. Le relazioni vanno ben oltre l'interpretazione dei significati, segni, simboli e linguaggi coinvolti, perché sono azioni reciproche che hanno effetti emer-

⁷ L'analisi sociologica può essere libera da valori, ma non può mai essere libera da relazioni al valore: cf. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Milano 1991, cap. 4 (con riferimento anche all'opera di V. LIDZ, 196-197). Per un'ampia analisi del metodo sociologico cf. C. CIPOLLA, *Teoria della metodologia sociologica*, Milano 1990. Sostenere che il metodo sociologico deve per forza di cose assumere la condizione secondo cui l'indagine deve essere svolta «come se Dio non ci fosse», equivale a sostenere un metodo che – in generale – si orienta a conoscere la realtà assumendo la formula «come se la realtà non ci fosse» (la sociologia di Luhmann è un ottimo esempio al riguardo). Non sostengo, ovviamente, che si debba pre-giudicare l'osservazione o che si debba coinvolgere l'osservatore con una scelta di valore, dato che osservazione e osservatore debbono invece essere distaccati dall'oggetto e mettere in atto procedure riflessivamente adeguate a ciò: affermo solo che «distacco» non significa «in-differenza». Dio non è in-differente per la conoscenza, anche quella scientifica, foss'anche in negativo, come la realtà non è in-differente per chi la vuole conoscere, foss'anche in negativo (cioè come esclusione di altre possibilità).

genti. Anzi, la stessa relazione sociale è un «fenomeno emergente» assai complesso. In ogni caso, in una società come la nostra, che manipola il senso e il simbolico come nessun'altra ha mai fatto nella storia,⁸ l'ermeneutica cui si deve fare ricorso – anche in teologia – non può più essere solo quella contenuta nei «Libri» o nelle «Scritture». La relazione sociale non è solo un testo da leggere, come ritiene P. Ricoeur.⁹ E in ogni caso non c'è più un solo linguaggio, ma molti linguaggi e tanti codici simbolici. E inoltre, in un'età post-metafisica,¹⁰ si pongono formidabili problemi di adeguamento fra senso e simbolico.

Molte delle incomprensioni fra sociologia e teologia sono dovute a questi equivoci ed errori: ateismo metodologico da una parte e pre-giudizio ermeneutico dall'altra. Per evitarli, dobbiamo poter disporre di un metodo, e prima ancora di una epistemologia sufficientemente generalizzata che sia in grado di *distinguere senza separare né confondere*.

L'epistemologia relazionale sembra essere una promessa per tale impresa. Essa inizia con una indicazione: definire l'oggetto, ogni oggetto, e il concetto, ogni concetto, come relazione, senza per questo ipostatizzare la relazionalità, dato che, nel tempo, ogni relazione è contingente (nel doppio senso di «poter non-essere», quindi di «poter essere altrimenti», e di «dipendere da»!).¹¹

Per la sociologia ciò significa che gli oggetti e i concetti del suo discorso debbono essere definiti come *relazioni sociali*. Per

⁸ I. ROSSI, *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Sign*, New York 1983.

⁹ P. RICOEUR, «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text», in *Social Research*, 38(1971)3, 529-562.

¹⁰ Quando dico «età post-metafisica» non intendo affermare che la metafisica sia «superata», dato che semmai è piuttosto vero il contrario (la nostra società ne è disperatamente alla ricerca, dopo averla perduta). Voglio solo sottolineare il fatto che la sociologia si pensa così, come conoscenza e riflessione in un'età priva della possibilità di un pensiero metafisico. L'equivoco è, fra le altre cose, legato al fatto che i sociologi moderni e contemporanei, quando parlano di metafisica, si riferiscono generalmente a Hegel e al dopo-Hegel, risalendo al massimo fino a Kant, e quindi ignorano completamente un pensiero metafisico diverso. Valga per tutti l'esempio di J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, tr. it., Roma-Bari 1991 che, su questo punto, parte da premesse oltremodo anguste e già pre-giudicate. Per dirla in breve, un pensiero «scientifico» che si chiuda nell'orizzonte della modernità non è capace nemmeno di rendersi conto del fatto che la metafisica è una condizione necessaria, anche se non sufficiente, per assicurare che la relazione con la trascendenza possa anche solo essere osservata.

¹¹ In questa sede posso solo richiamare alcuni aspetti fondamentali dell'epistemologia relazionale, mentre per una visione più ampia e dettagliata debbo rimandare a P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.

la teologia ciò significa che gli oggetti e i concetti del suo discorso debbono essere definiti come *relazione al divino*. Va da sé che tali relazioni sono incommensurabili quanto all'oggetto (il sociale e il divino), e quindi, almeno per certi aspetti, non comparabili. Chi nega questo incorre in con-fusioni e teorie conflattive. Ma nel relazionamento delle relazioni (al sociale e al divino) c'è qualcosa di più di una semplice suggestione. Non ci può essere relazionamento fra due termini se si afferma la loro radicale separazione o separabilità.

E ci si chiede: relazioni al sociale e relazioni al divino possono significativamente comunicare fra loro?

Se si risponde negativamente (non c'è comunicazione significativa), come fa il neo-funzionalismo, che costituisce un po' il quadro comune – manifesto o latente – alla più parte delle sociologie odierne, sociologia e teologia restano estranee e mute l'una per l'altra. Tutt'al più diventano rumore (*noise*) reciproco. Se invece si risponde affermativamente (c'è comunicazione significativa), si va alla ricerca di ciò che le fa comunicare, o può farle comunicare, in modo sensato o almeno ci si mette nella disposizione di comprendere come e in che senso esse possano comunicare. Quest'ultima, appunto, è la visione relazionale della realtà, che non cerca la comunicazione a tutti i costi (dato che essa non è mai scontata, ma è semplicemente possibile) e tantomeno la vede come consensuale. La relazione, infatti, è di per sé ambivalente, implica il consenso così come il conflitto.

All'opposto del funzionalismo, l'epistemologia relazionale non rende comparabili i diversi (per esempio il sociale e l'umano, il sociale e il divino) tramite equivalenze funzionali, per poi rilevare la loro incommunicabilità¹² o, come altri dicono, una reciproca e radicale estraneazione. Al contrario, assume l'eterogeneità e la non-sostituibilità (non-fungibilità) dei fenomeni e dei punti di vista, e proprio su quella base osserva le loro reciproche comunicazioni come relazioni.

Quando si dice che i fenomeni sociali «parlano della società» (come dicono i sociologi) o «parlano di Dio» (come dicono i teologi) si dicono cose *ultimativamente* incomparabili fra loro (quanto al senso). I fenomeni sociali sono quello che sono non nello

¹² Come teorizzato da N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1990.

stesso modo, né in modi equivalenti e fungibili, dal punto di vista del senso sociale e del senso soprannaturale. Sono due prospettive, al fondo, incommensurabili. Ma ciò non significa che siano incomunicabili (anche se, ovviamente, esistono formidabili problemi di comunicazione, sia per quanto concerne i soggetti comunicanti sia per quanto concerne le forme e i mezzi della comunicazione, in particolare la reciproca mediazione culturale). Per comprendere questo ordine di realtà occorre fare una constatazione di fatto: la relazione conoscenza/credenza è cruciale per entrambe le prospettive (e non solo per la teologia).¹³

Per fare un esempio. Quando si dice che in un fenomeno sociale come il matrimonio parla la società e parla il divino si dicono cose certamente diverse, incomparabili quanto al loro senso ultimo o più profondo. Ma se definiamo il matrimonio come una relazione intersoggettiva culturalmente mediata (per esempio come reciprocità fiduciaria che genera un patto non-privato, anche se fatto da soggetti «privati»), anziché come un'emanazione di qualcos'altro (un'istituzione di Dio o della società), possiamo vedere che l'incommensurabilità delle due prospettive non significa necessariamente una loro inconciliabilità o incomunicabilità. Nel matrimonio, in quanto fatto sociale e in quanto fatto religioso, i due livelli sono collegati tramite una semantica relazionale.¹⁴ Più in generale, sociologia e teologia dovrebbero considerare il fatto che, in entrambe le prospettive, c'è *una relazionalità che dice una trascendenza fra elementi cognitivi (conoscenza) ed elementi fiduciari o di fede (credenza)*. La credenza è necessaria quanto lo è la conoscenza. Per esempio, nel caso del matrimonio: come luogo sociale dell'umano.

Il *framework* relazionale non nasce nel vuoto e non ha una valenza qualunque, come alcuni ritengono allorché osservano che

¹³ La relazione fra conoscenza e credenza (*knowledge/belief*), se si lasciano da parte le posizioni ingenuie e radical-ideologiche dell'ultimo secolo, è certamente stata poco esplorata, soprattutto nell'ottica interessata alle relazioni fra punti di vista o discipline diverse. Un'attenzione degna di considerazione mi sembra quella che emerge dalla recente «ecologia dello sviluppo umano» (in particolare di U. Bronfenbrenner: cf. K. LÜSCHER, *Nature, Nurture and Culture*, Lecture at the Urie Bronfenbrenner Symposium, Ithaca, N.Y., September 1993).

¹⁴ Questa affermazione meriterebbe, ovviamente, adeguati approfondimenti. Ho trattato questi argomenti, cercando anche di esemplificare, in P. DONATI, «La famiglia contemporanea e il pensiero sociale della Chiesa: fatti e norme», in *Anthropotes*, III(1987)1, 65-69; ID., «La solidarietà come bene relazionale», in *Quaderni di azione sociale*, 38(1993)91, 13-41.

il concetto di relazione è talmente generico e ubiquo da inflazionare ogni considerazione. Non è così.

Non posso qui fare una disamina dell'argomento. Per comprendere il senso di quanto voglio dire, basterà, spero, fare una considerazione di massima, centrale per il confronto sociologia/teologia.

Facciamo una semplice constatazione. Il cuore della teologia cristiana è la Trinità. Il cuore della sociologia è la relazione sociale. Si tratta solo di «accoppiamenti strutturali» casuali? Oppure si tratta di «risonanze»? O di un «continuum strutturale»? C'è più di un motivo per interrogarsi sul ruolo della relazione – come concetto generalizzato – nei rapporti fra sociologia e religione.¹⁵

Come tutti sanno, il mondo moderno è nato dal rovesciamento ateistico del pensiero cristiano.¹⁶ La concezione trinitaria sta al centro di questo rovesciamento, non solo e non tanto in quanto simbolo significativo di una realtà, o di una entità, che viene interpretata dalla modernità diversamente da come viene interpretata nella tradizione cattolica, ma proprio come mutamento nella logica globale del pensiero e del tempo, come modalità di rileggere *ab imis* la società e la storia.¹⁷

La logica dialettica che procede secondo la triade «tesi-antitesi-sintesi» non serve solo a ridefinire «in un certo modo» una Trinità concepita fino all'epoca moderna come fissità immobile in se stessa. Lo schema «tesi → antitesi → sintesi» ha il senso di una costruzione nel tempo che portando oltre il tempo (fuori del tempo), implica un tendenziale annullamento del tempo storico. Serve soprattutto a introdurre una circolarità nella linearità, al punto che la concezione circolare si viene poco a poco a sostituire alla concezione lineare del tempo e della storia (è quanto, già anticipato in vari autori, fra cui Marx, si realizza in modo manifesto e plateale con l'attuale postmodernità).

¹⁵ Tra i pochi che hanno attirato l'attenzione su questi aspetti si veda il contributo di P. BEYER, «Introduction», in N. LUHMANN, *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, New York-Toronto 1984, V-LIII.

¹⁶ A parte le opere significative di tanti grandi autori, l'esposizione più interessante di questo processo storico – anche ai fini del presente discorso di rapporto fra sociologia e teologia –, personalmente, l'ho trovata nei saggi di V. TRANQUILLI su *La Rivista Trimestrale* (in buona parte raccolti in V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Napoli 1979).

¹⁷ A mio avviso, non è ancora stato sufficientemente valutato il fatto che questo cambiamento avviene tramite la ridefinizione della categoria della relazione: cf. R.P. HORSTMANN, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Hain Königstein 1984.

Con questo cambiamento epocale del codice simbolico si dà vita a un gioco relazionale senza precedenti, che solo oggi viene a maturazione. Tra le altre cose, si crea un tempo circolare che riporta la teologia cristiana a quella «condizione primordiale» dell'umanità quale può essere osservata nelle religioni dell'Estremo Oriente (soprattutto l'induismo, che è la matrice di buona parte delle religioni orientali) che hanno una concezione ciclica (circolare all'infinito) del tempo, rispetto alle quali diventano possibili commistioni in precedenza sconosciute, o che erano state escluse sin da Aristotele e poi combattute in Occidente per duemila anni.

Questo la teologia lo sa, ma solo in parte, perché la riflessione trinitaria non ha fatto – nel frattempo – molti passi in avanti. Così, la più parte della teologia è oggi indecisa se tornare indietro (ritorno ai «Libri»?) o «andare avanti». Quel che è certo è che, anche volendolo, non sa come procedere, perché le mancano le distinzioni con cui trattare una società divenuta «relazionale» a un livello di complessità che eccede le categorie tradizionali della cultura e del pensiero, in particolare la stessa visione trinitaria delle relazioni e le relative mediazioni culturali. Il «personalismo comunitario» (pensiamo a J. Maritain) è stato ed è tuttora una risposta che ha un suo apprezzabile valore, ma, se la teologia si ferma lì, non può fare significativi passi in avanti, adeguati ai cambiamenti sociali in atto.

C'è qualcosa di «mistico» nella formula di contingenza della dialettica trinitaria hegeliana che non può essere fronteggiato con concetti dotati di scarsa complessità. La formula hegeliana tende a tutto comprendere in una logica immanente, autopoietica, che elimina la trascendenza. È per questo che lo schema ha avuto e ha tanta presa anche in sociologia, dove è stato rielaborato in molte forme, tutte più o meno legate all'idea di una emergenza sociale auto-generata da un campo di forze. La formula più nota e divulgata è certamente quella che si trova nella sequenza: «istituzione (=tesi) → movimento (=antitesi) → cambiamento sociale (=sintesi)».

Indubbiamente, il carattere «mistico» di cui si parla è legato al rovesciamento immanentistico della formula teologica della trinità cristiana («Padre → Figlio → Spirito Santo»). Ma va notato che, diversamente dalla formula hegeliana e dalle formule successive (sempre più secolarizzate), quella cristiana presenta il senso di una «generatività» che – nel pensiero filosofico e sociologico

dell'ultimo secolo – è andato perduto. Anzi, si potrebbe quasi dire che il carattere *generativo* della *relatio* trinitaria cristiana è stato tradotto in una metafisica della *negatività* interpretata come categoria vitale.¹⁸

Ciò che fa problema è – notoriamente – il terzo termine della triade (nella trinità cristiana è lo «Spirito Santo», detto anche il «grande sconosciuto», e nello schema hegeliano – in parallelo – è la «sintesi»). Che la relazione fra Padre e Figlio non possa essere intesa come «sintesi», anche quando queste due figure vengano interpretate come tesi e antitesi, è evidente. Ma la modernità si è rifiutata di trarre questa considerazione. Lo fa oggi che sono cadute tutte le sue illusioni. Ma anche la sociologia ha molto tardato a prendere atto di ciò che il cambiamento semantico trinitario (come semplice codice simbolico) ha implicato e implica. Sul piano sociologico, non si produce cambiamento sociale solo perché una istituzione (tesi) viene contestata da un movimento sociale (antitesi). Un tale atto non produce di per sé «innovazione», né tantomeno una qualche «sintesi».

La realtà è che il *tertium* è, come i termini che collega, una relazione. Ed è una relazione *generativa* fra due relazioni che allude a una *reciprocità totale*. Solo questo «atto» produce qualcosa, e qualcosa che assume i caratteri sia universali sia specifici dei *relata*, senza annullarli né confonderli. Perciò, se si deve averne una rappresentazione logica, questa è del tipo: $A \leftarrow C \rightarrow B$, cioè una sinergia relazionale piuttosto che una composizione spaziale triangolare, il che significa l'immanenza della trascendenza e la sua contemporanea reversibilità (nel caso della teologia: «Padre $\leftarrow$ Spirito Santo $\rightarrow$ Figlio»; nel caso della sociologia: «istituzione $\leftarrow$ cambiamento sociale $\rightarrow$ movimento sociale»).

La conseguenza di questo discorso meta-teoretico è sufficientemente chiara: *possiamo universalizzare solo se pensiamo l'universale come relazione* (non come «sintesi» che diventa una nuo-

¹⁸ A scanso di equivoci, ritengo opportuno esplicitare il fatto che l'epistemologia relazionale da me proposta intende prendere le distanze, e distanze incolmabili, rispetto alla filosofia hegeliana (e la *Denkform* dialettica in particolare), la cui utilizzazione è stata ed è tuttora molto vasta nelle scienze sociali, seppure in differenti versioni spesso solo indirette. La mia argomentazione è che l'interpretazione teologica della trinità operata da Hegel costituisce una versione molto particolare – e in ultima analisi fuorviante – della relazione trinitaria (teologica e sociale), nonostante tutto ciò che è stato detto e scritto da Hegel in poi a questo proposito (P. CODA, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987).

va tesi, o come «pura emergenza» autogenerata) *fra soggetti che stanno fra loro in una relazione reciprocamente generativa*.

«Genitum, non factum» (generato, non creato): è un concetto molto fecondo che, per quanto legato alla teologia e anche all'antropologia trascendentale,¹⁹ ove usato come presupposizione generale in senso epistemologico,²⁰ può illuminare il campo delle relazioni sociali e trovare – a debite condizioni interpretative – un'interessante verifica nelle scienze umane.

Applicata alle forme sociali, questa logica comporta la possibilità di forme più generalizzate che stanno in relazione con forme più particolareggiate. Esempi possono essere fatti con riferimento alla famiglia, al lavoro, alla cittadinanza, ai diritti umani, alle relazioni fra culture, e invero alla struttura dell'intera società.²¹

Il sociologo, per poter fare sociologia, non è certamente obbligato a credere nella Trinità. Non si deve presupporre alcuna «credenza» in tal senso. Per il sociologo la Trinità è un simbolo che fa parte della mappa che studia come qualunque altro simbolo (dei codici culturali). Ma, se non ne tiene conto, se non «apprende» da esso un codice simbolico «altro», si pregiudica tanti aspetti dell'osservazione. Se ne tiene conto, al contrario, non solo accede a un punto di vista che può illuminare l'analisi della religione, ma ottiene un'altra «prospettiva sul mondo». Chi fuoriesce da una «visione trinitaria», nel senso di rifiutarla o di rinunciarvi per presupposizioni metafisiche o per scelte metodologiche *a priori*,²² perde o modifica la prospettiva della relazione (come ge-

¹⁹ Mi riferisco qui all'antropologia trascendentale di L. POLO, «Por qué una antropología trascendental», in *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, 149-208.

²⁰ Mi riferisco qui alla terminologia proposta da J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, Berkeley-Los Angeles 1982.

²¹ Per esplicitare almeno un esempio. La famiglia non è un'idea o un «modello» (nel senso di un *pattern* culturale, ma una relazione sociale. Essa può essere universalizzata solo come relazione fra soggetti che si generano reciprocamente come familiari. Pensarla come sintesi di individui o bisogni particolari, che possa poi eventualmente diventare una tesi contrastata da una nuova antitesi, come è nelle visioni emancipatorie di tipo moderno, che ragionano in base allo schema di un continuo accrescimento «dialettico» dei diritti individuali dei singoli soggetti, alla fine elimina/annulla la famiglia. Parimenti, la famiglia non è un auto-valore, una pura emergenza auto-generata e auto-definita dalla comunicazione, dai soggetti che stanno in una relazione qualsivoglia, laddove si pensino come familiari. La famiglia può essere solo una *reciproca* relazione generativa secondo la distinzione direttrice di ciò che, in un contesto culturale, «fa», ovvero produce, oppure no, reciprocità fra i sessi e fra le generazioni.

²² Mi riferisco qui alla concettualizzazione della conoscenza scientifica secondo quanto teorizzato da ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology*, cit.

neratività, mediazione, reversibilità) in modo tale che il rapporto di immanenza/trascendenza viene distorto anche nel sociale.²³

Così pure, il teologo, per fare teologia, non deve necessariamente passare attraverso l'indagine empirica della relazione sociale. Però, se non ne assume la prospettiva, se non si colloca dal punto di vista della relazione sociale, al teologo diventerà impossibile fare una buona teologia del mondo, tantomeno potrà fare qualche passo in avanti, anche dentro la teologia. È per questa ragione che una vera e propria teologia «laicale», o meglio della laicità, è ancora così arretrata:²⁴ la teologia non ha ancora compreso né appreso il senso dell'autonomia contenuta nella relazione sociale come realtà «secolare» (non si dice secolarizzata).

Se le due discipline ignorano ciò che costituisce l'oggetto più intimo dell'altra non troveranno alcun punto in comune, né alcun concetto di confine che possa farle comunicare fra di loro. Non possono apprendere niente l'una dall'altra, e alla fine non possono far altro che negarsi a vicenda. La costituzione relazionale del mondo sociale e la costituzione relazionale di ciò che è divino rimangono mondi separati, che non solo appaiono come incommensurabili, ma anche come incommunicabili.

Se invece la sociologia rende rilevante per sé il *punto di vista* trinitario, senza con ciò privilegiare dentro di sé alcun «valore», con questo si munisce di strumenti (concetti teoretici) che le consentono di elaborare nuovi concetti e nuove referenze. Di fatto, è così che la teologia cristiana ha ispirato le scienze sociali in tutto il corso della storia.²⁵ La teologia ha fornito, e ancora offre, una serie di simboli (significanti) che la sociologia ha utilizzato come

²³ Di esempi illustri se ne possono fare molti. Penso per esempio alla parabola di C. Schmitt, che dopo lo spirito trinitario di «Cattolicesimo romano» (1925), è entrato in quelle distinzioni binarie da cui è scaturita in seguito una concezione decisionistica «abnorme» della politica (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di C. Schmitt*, Brescia 1990).

²⁴ La denuncia, si sa, rimonta ai tempi del concilio Vaticano II, dopo il quale le cose non sono migliorate di molto. Le ragioni dell'arretratezza sono, a mio avviso, proprio da ricondurre alla mancanza di un quadro concettuale ed epistemologico comune a teologia e sociologia che ne consenta un trattamento relazionale «a distanza».

²⁵ Come sono arrivati a riconoscere in campo sociologico autori come R. BELLAH (*On the Importance of «Subsidiarity» as a Theme in Catholic Social Teaching*, Paper prepared for the University of San Francisco Conference «100 years of Catholic Social Thought» 1991), J. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass. 1990, R. COLLINS «The Rise and Fall of Modernism in Politics and Religion», in *Acta Sociologica*, 35(1992)3, 171-186. In altri campi, della storia e del pensiero sociale, gli esempi sono innumerevoli. Basterà ad esempio citare *Esodo e rivoluzione* di M. Walzer (Milano 1986).

chiave interpretativa del senso apparentemente caotico (privo di senso) degli avvenimenti storici.²⁶ Il che non esclude che la teologia abbia talora bloccato o fuorviato la scienza, e possa ancora influire negativamente sulla conoscenza scientifica.

Viceversa, se la teologia assume come rilevante per sé la relazione sociale, potrà capire molto di più su come si costruiscono valori e norme sociali nel tempo, e così potrà anche diventare più riflessiva, chiarendo meglio il proprio orizzonte ermeneutico: anzi solo così potrà «superare» le eventuali chiusure del circolo ermeneutico. Non è questo quello che ha fatto Giovanni Paolo II quando ha portato nella teologia morale (dottrina sociale) concetti innovativi, di evidente origine o significanza sociologica, come quelli di «strutture di peccato» e di «soggettività della società»?

La teologia, quando parla della società e di fatti sociali, inclusi gli aspetti sociali della religiosità, ha bisogno della sociologia per uscire dal suo circolo ermeneutico. Possiamo dire che la sociologia ha bisogno della teologia? In che cosa? Forse per vedere la possibilità del futuro? Il fatto è che anche la sociologia ha il suo circolo ermeneutico, in cui rimane quasi sempre imprigionata. Un colloquio a distanza con la teologia, specie per quanto attiene la visione del «tempo» (la sua immanenza/trascendenza), non può che esserle di aiuto.

Vale la pena di capire qualcosa di più in merito a ciò che significa un possibile «confronto relazionale».

La tesi che propongo è la seguente: solo un'epistemologia relazionale, e un metodo a essa omogeneo, consente di rispondere al problema dei rapporti fra sociologia e teologia senza incorrere in riduzionismi, conflazioni e paradossi non necessari. Ai paradossi necessari, invece, è bene non rinunciare, perché sono proprio questi che illuminano l'incommensurabilità delle due prospettive.

3. Il senso del confronto: possibilità e limiti

Per confrontarsi bisogna poter comunicare. Per comunicare con qualche speranza di riuscire a comprendersi, occorrono numerose condizioni. Una di esse, tuttavia, è cruciale: è la stessa

²⁶ P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Milano 1991.

condizione di relazionalità, cioè l'esistenza di un'azione reciproca che non ingloba l'altro, ma lo tiene costantemente di mira – lo ritiene rilevante – come condizione per la sua stessa azione (ovviamente, l'azione può anche essere un atto del pensiero). Evidentemente, laddove una parte tende a catturare e manipolare l'altra, nessuna relazionalità è possibile, se non in forma mistificata e colonizzante.

Come può essere perseguito il confronto relazionale di cui parlo qui?

Il senso del confronto è l'apertura reciproca che rende possibili (accessibili) punti di vista «altri». I limiti stanno nell'esigenza, per ciascuna delle due parti, di non perdere la propria identità.

Dove avviene il confronto fra sociologia e teologia? Avviene, ovviamente, sul terreno dei fatti sociali e storici. La teologia non deve per questo farsi sociologia o storia, né la sociologia deve certamente farsi teologia. E ci si chiede: com'è possibile questo?

È possibile se si gestisce la loro relazione come relazione e non come qualcos'altro. Cerco di spiegarvi.

Nei rapporti fra teologia e sociologia si assume di solito che religione e società si confrontino come due punti di vista che si osservano a vicenda cercando di ricondursi l'uno all'altro. L'osservatore sta *da una parte oppure dall'altra*, e tende a ridurre la realtà dell'altro alla sua visione (in breve: sono due osservazioni *observer-dependent*). Si dice (fig. 1):

– (A) la teologia è una certa visione o rappresentazione (riflessiva) del mondo che offre una sua spiegazione della società, come della natura; se si assume tale visione si fa «teologia della società» nel senso che il fenomeno sociale è letto come fatto che afferma, nega, interpreta in un modo o nell'altro la visione religiosa;

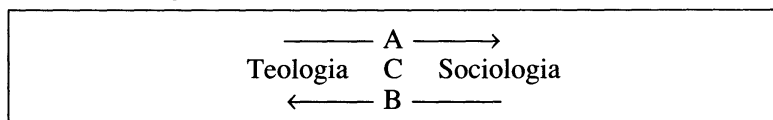
– (B) la sociologia è una forma di conoscenza del mondo e della società che, fra le altre cose, tende a considerare la religione come fenomeno/prodotto sociale; essa deve sempre chiedersi se, per la sua conoscenza, parta effettivamente dalla società oppure invece, come capita il più delle volte, dalla propria osservazione sulla società (cioè dalle proprie condizioni di conoscibilità, che sono costruite e usate come «tecnica ad arte» per evitare questioni *hard*).²⁷

²⁷ Penso che si potrebbe leggere in questa chiave molta parte della sociologia classica, in base alla interpretazione proposta da Simmel quando afferma: «perché ci è possibile – in linea di principio – fare la storia? Perché, malgrado il caos degli avvenimenti, malgrado le incertezze della loro conservazione e trasmissione, si può trovare per essi un

Tale è l'impostazione corrente. Si può pensare diversamente? Io credo che si possa, se si ammette come possibile un altro punto di vista, che chiamerò C, posto nella stessa relazione fra A e B, anzi come la loro stessa relazione.

Il «punto di vista C» è il punto di vista della relazione.²⁸ Esso richiede una teoria capace di osservare ciò che emerge dalle interazioni. Nel nostro caso dall'interazione fra teologia e sociologia. Poiché deve osservare queste ultime stando all'esterno di ciascuna di esse, possiamo anche concepirla come meta-teoria, quindi come un punto di vista sui confini di una relazione che ha come suoi «ambienti» la sociologia e la teologia.

Fig. 1 – Esiste un punto di vista C?



sensu esprimibile concettualmente» (G. SIMMEL, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris 1984, 217). Con Simmel la sociologia dà un senso, esprimibile concettualmente, agli eventi storici in quanto li vede non già come dati, ma come costituiti relazionalmente nel tempo e nello spazio. Oggi, diversamente dalla prima svolta relazionale operata da Simmel, dobbiamo constatare che anche il tempo e lo spazio degli eventi vengono a loro volta definiti relazionalmente (la possiamo chiamare «seconda svolta relazionale»). Il che rende ancora più complesso riconoscere o trovare un senso per gli accadimenti storici. La difficoltà è notevolmente accresciuta dal fatto che non solo si tende a definire lo spazio in funzione del tempo (in accordo con la teoria della relatività di Einstein), ma si tende a negare realtà propria al tempo. Il tempo «scompare» (P. YOURGRAU, *The Disappearance of Time: Kurt Gödel and the Idealistic Tradition in Philosophy*, Cambridge 1991). Cosicché il *nunc fluens* prevale su ogni senso di stabilità storica, ovvero di stabilità del senso storico. È ovvio che, se viene meno la distinzione eternità/tempo, la quale sta alla base della teologia classica e arriva sino alla prima modernità, si genera un'altra matrice della storia (il postmoderno ha una matrice teologica completamente alterata dalla modificazione del senso del tempo).

²⁸ In generale, si nota una grave sottovalutazione delle variabili religiose nelle indagini socio-statistiche ufficiali, a più riprese denunciata da S. Burgalassi e altri (S. MARTELLI, «Il cruccio di Le Bras. Dimensioni della religiosità e indifferenza della ricerca istituzionale», in *Religioni e Società*, IX(1994)18, 99-112. In questa sede vorrei attirare l'attenzione sul fatto che, in moltissime ricerche sociologiche di carattere empirico, le variabili (e gli indicatori) relative alle credenze e pratiche religiose sono fra le più significative e discriminanti rispetto ad altre variabili. Ma i sociologi non danno conto di questo fatto. Non danno conto di come le variabili relative alle credenze e alle pratiche religiose distinguano in modo significativo: a) tanti comportamenti e forme di vita sociali (si vedano per esempio i problemi dell'identità femminile: P. Donati-C. Cipolla, *La donna nella terza Italia*, Roma 1978); b) le politiche sociali e pubbliche (si veda per esempio F.G. CASTLES, «On Religion and Public Policy: Does Catholicism Make a Difference?», in *European Journal of Political Research*, 25(1994)1, 19-40); c) e, più in generale, le relazioni fra convinzioni etico-religiose e comportamenti sociali (è il caso degli studi che hanno mostrato come all'origine della moderna società civile ci sia una

Si tratta di una specie di compromissoria «terza via»? Non direi. Il punto di vista C non è sullo stesso piano dei primi due, né è antitetico a essi. Non è un «terzo» che li nega, ma un «altro» modo di pensare che non si obbliga in partenza al pensiero dicotomico/dualistico o escludente. È il punto di vista di una logica trans-giuntiva che *tratta la differenza A/B come relazione* anziché come forma (distinzione) dicotomico-binaria. In questo senso, se il punto di vista C costituisce un'alternativa all'«aut..aut», non è però un semplicistico «et..et», ma un modo di distinguere relazionando, anziché mettere in antitesi, i *relata*.²⁹

Collocandoci in C possiamo vedere tante cose che non sono visibili rispettivamente da A e da B:

- possiamo intendere ciò che significa parlare di «religione rivelata» in un senso non auto-referenziale (come accade per la teologia in A; mentre in sociologia, cioè stando in B, l'espressione «rivelata» può essere vista solo come una auto-costruzione sociale);

- possiamo vedere come il concetto di «religione naturale» sia un concetto che, anziché essere solo una proiezione di religio-

«matrice teologica»: cf. A.B. SELIGMAN, «The Fragile Ethical Vision of Civil Society», in B.S. TURNER (ed.), *Citizenship and Social Theory*, London 1993, 139-161). La sociologia si dimostra qui assai arretrata anche solo rispetto al dibattito che è maturato in discipline affini (per esempio nell'economia, dove un autore come A. Sen può tranquillamente riproporre il problema etico delle scelte sociali). Una domanda interessante è: l'attuale sociologia della religione riuscirà a porsi il problema della «matrice teologica» del pensiero e della società post-moderna?

²⁹ Il «punto di vista C» non è comprensibile né in base all'individualismo metodologico (per il quale si tratta solo di un effetto non intenzionale di azioni, anche se di azioni in sé razionali), né in base all'olismo metodologico (per il quale è una struttura a sé, indipendente dai *relata*). Per comprenderlo occorre aver presente la prospettiva relazionale, secondo la quale il punto di vista C non è solo una realtà non-intenzionale, ma anche una realtà coscienziale e oggettiva suscettibile di intenzionalità, e che anzi, nelle forme sociali più vitali, è anche intenzionale. In breve, il punto di vista C (della relazione): a) non è solo (cosa ammessa dagli individualisti metodologici) l'*effetto emergente* (considerato come inintenzionale, cumulativo, «perverso», cf. R. Boudon) delle azioni (non delle intenzioni) degli attori (*relata*); b) ma anche un *effetto strutturale* (nel senso formalizzato da P. Blau), vicino al concetto sociologico di «coscienza collettiva» come pressione per un comportamento in base a rappresentazioni e modelli culturali in cui Ego e Alter possono credere o meno, che possono avere interiorizzato o meno, ma che debbono seguire interpretandoli situazionalmente; c) e un *bene o valore in sé* (anche quando si definisca il valore semplicemente come «una concezione duratura di ciò che è desiderabile», cf. voce «Values» nell'*International Encyclopedia of the Social Sciences*); si tratta del bene-valore della relazione come bene comune che non dipende da ciascuno dei *relata* né dalla loro somma, che può essere intenzionale, ed è oggettivo in quanto bene che può essere prodotto e fruito soltanto assieme dai partecipanti (un *common good* nel senso di J. WALDRON, «Can Communal Goods Be Human Rights?», in *Archives européennes de Sociologie*, XXVII(1987), 296-322).

ne rivelata, possa anche essere intesa come relazione (generatività, mediazione, reciprocità e reversibilità) fra religione rivelata e società; la religione naturale, insomma, non può essere pensata come una «assenza di società» (A e B stanno o non stanno in relazione?), ma invece come implicante la società, proprio nella sua esistenza storica;

– possiamo vedere che la religione di cui parla la sociologia manca di trascendenza, è una «religione sociale» che – considerata a sé stante – costituisce solo un modo di autodescrivere della società;

– in breve, possiamo vedere che la teologia, come riflessione interna alla religione, e la sociologia, come riflessione interna alla società, possono comunicare solo interagendo.

In ogni caso, si vede che non c'è un solo codice simbolico per trattare la religione (sia esso quello funzionale, come sostiene Luhmann, o un altro). Non c'è un solo codice simbolico – tanto meno prodotto da un processo di differenziazione funzionale autoreferenziale – che decida se un fenomeno stia dentro o fuori del religioso. In parallelo diventa più chiaro perché e come altri temi e ambiti, come l'economico o l'etico o il politico, continuino a stare «in relazione con» la religione, e non semplicemente stiano «dentro o fuori» di essa.

Il che, poi, tradotto in pratica, significa che la religione ha (o può ancora avere) un *impatto* su altri ambiti o dimensioni del sociale, come il politico, l'economico, il professionale o quant'altro. Così come il sociale può modificare il religioso secondo modalità «emergenti».

4. Società e religione: quale futuro?

I sociologi amano ricordare che *religion is always good for amazement*, che la religione va sempre bene per stupire, per dire cose stravaganti. Essi vedono in questa capacità di «meraviglia» il motivo fondamentale per cui la religione non muore, ma, anzi, ha oggi un *revival*. La teologia, ovviamente, non mette certamente in dubbio che Dio possa sempre stupire, ma essa reputa discutibile che in ciò consista la stessa religione. C'è modo di intendersi?

Il tempo, nel senso in cui lo intendiamo oggi, «dopo la mo-

dernità»,³⁰ cioè come dimensione distinta e autonomizzata dell'essere e del discorso, è entrato nella società con la religione cristiana. In tutte le religioni pre-cristiane o extra-cristiane, il tempo è un fatto della natura, totalmente inglobato in essa. Può la sociologia ignorarlo? A me sembra di no, anche quando – giustamente – si restringa fortemente il campo dell'indagine sociologica dentro limiti empirici.

Nella prospettiva teologica, il futuro è collocato in un *framework* temporale che conferisce senso e significati. È singolare constatare che questo accade oggi anche alla sociologia. È da poco tempo che i sociologi sono arrivati a riflettere sulle discontinuità storiche prodotte nel tempo, anziché pensare nei termini di una evoluzione che fa salti solo quando si presentano problemi di «adattamento» nel tempo, fra un semplice «prima» e un semplice «dopo» degli eventi. Sul tema del futuro, o meglio del tempo, c'è più di una suggestione per reciproci apprendimenti.

Non è un caso che, nel postmoderno, l'uomo perda *contemporaneamente* il senso del tempo e il senso della trascendenza.³¹ Si capisce, allora, perché parlare di «umano» venga *immediatamente* percepito (ma perché deve essere così?) come un discorso *etico*, e perciò (ma perché deve essere così?) come un discorso *religioso*.

In una situazione di «paradigma perduto»,³² ogni relazione non può diventare altro che un paradosso. C'è qualcosa di vero e qualcosa di falso in tutto questo. Non lo si comprende se non si tratta la distinzione umano/non-umano come relazione.

L'uomo, si sa, è un animale complesso. Egli condivide caratteri con il mondo degli animali non-umani e qualcosa che se ne distacca. La relazione fra questi aspetti non può essere compresa in base agli stessi elementi materiali con cui descriviamo il mondo animale non-umano. Che cosa li distingue? Sembra proprio che senza una qualche dimensione religiosa non si possa operare questa distinzione, cioè non si possano tenere distinti i caratteri

³⁰ Cioè entro una società che differenzia i «registri del tempo», per esempio come tempo interazionale, relazionale e simbolico: cf. P. DONATI, «Tempo sociale, famiglia e transizioni», in *Studi interdisciplinari sulla famiglia*, n. 13, Milano 1994.

³¹ Cf. C. MONGARDINI, *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, Milano 1993. Non si tratta di una perdita assoluta, ma relativa, e precisamente relazionata al fenomeno della «privatizzazione del tempo» (e quindi del futuro): cf. H. NOWOTNY, *Tempo privato. Origine e struttura del tempo*, tr. it. Bologna 1993.

³² L'analogia con il «paradiso perduto» è evidente: cf. N. LUHMANN, *Paradigma Lost. Über die etische Reflexion der Moral*, Frankfurt a.M. 1990.

animali generici (li si chiami facoltà «inferiori» o altro) da quelli specie-specifici (li si chiami facoltà «superiori» o altro) propri dell'umano.

Come per le premesse non-contrattuali del contratto, parimenti la ragione umana si scopre «condizionata» da relazioni con la fede: bisogna «credere nella ragione» (non più *credo ut intelligam*, né *intelligo ut credam*), altrimenti quest'ultima va perduta.

La stessa cosa, oggi, accade, al di là del discorso antropologico sull'uomo come essere generico, per una quantità di forme sociali, forse tutte quelle propriamente umane. Pensiamo alla famiglia. Sembra oggi che, quando si parla di famiglia, questo implichi «sempre più» una visione religiosa. C'è qualcosa di vero e qualcosa di falso in questo fatto. La famiglia è un prodotto della società, ma contiene in sé una logica non meramente sociale e ha presupposti pre e meta-sociali (bisogna credere nei valori contenuti nella relazione pattizia fra i sessi e fra le generazioni). Le stesse scienze sociali, infatti, hanno mostrato che l'esistenza della famiglia è universalmente legata al fatto che venga storicamente accettato un principio di continuità tra generazioni, un principio che è – per dirla con le parole di P. Laslett – un «principio di rivelazione» (*a revelatory principle*).³³

Generalizzando in sede sociologica le considerazioni sin qui svolte, arriverei a dire che:

– in una società religiosa (che opera in base alla distinzione immanenza/trascendenza), il tempo ha una rilevanza simbolica enorme, e proprio per questo può essere reso irrilevante (viene «sospeso», il che non significa annullato), così da permettere la conversazione fra generazioni anche estinte o che devono ancora nascere;

³³ Come afferma P. LASLETT («The Conversation Between Generations», in P. LASLETT-J. FISHKIN (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, New Haven CT 1979, 36-56, sott. mia): «religious revelation made it possible for time to be held irrelevant and one man in one generation to stand in the place of another man in another generation and if necessary on a special occasion to communicate with him. *Political theory and social analysis have scarcely begun to appreciate the void left in their fabric by the entire abandonment of religious belief.* The Hegelian metaphysic is no substitute. Existentialists, phenomenologists, logical analysts, veil of ignorance contractarians, are all in a like dilemma when it comes to such a question as the conversation between generations». Per dirla in modo più esplicito (N. LUHMANN, «The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society», in *Social Research*, 43(1976), 130-152), con la crisi della modernità «il futuro non può cominciare» e dunque il dialogo fra le generazioni tende a scomparire.

– in una società non religiosa (nel senso che non opera in base alla distinzione immanenza/trascendenza), il tempo perde di spessore simbolico e diventa comunicazione, tempo puramente interazionale; come tale, permea un numero crescente di ambiti di vita (tutto viene «temporalizzato») e nello stesso tempo viene annullato; il passato non c'è più, il futuro non può cominciare: *no generation*.

Quella dei giovani d'oggi appare sempre più come una «generazione mancata». Perfino una *non-generazione*. È una generazione che sente di non esistere come generazione: essa parla di se stessa come di un insieme di persone che vivono una condizione storica priva di generatività. Il loro sentire è: *talking about no generation*. Oggi il discorso fra sociologia e teologia rischia di farsi, appunto, un *talking about no generation*. Per tutto questo, possiamo dire che *il futuro o è religioso o non è*, in un senso molto preciso: non si può produrre futuro senza religione (cioè, nella accezione qui intesa, senza operare in base alla distinzione immanenza/trascendenza). Peraltro, solo la religione ci ricorda che la stessa storia è fatta non solo da un umano personale e personalizzante, ma anche da un umano impersonale, anonimo, quello dei piccoli e dei poveri che non lasciano traccia scritta, in una parola dei «senza potere».

5. Di fronte al futuro: osservazioni e interrogativi finali

Per la sociologia il futuro è una costruzione sociale, è un qualche «sviluppo», o anche solo differenziazione, dell'immanenza. Può essere altrimenti? Si possono trovare i limiti del costruzionismo? Forse sì, se le linee della differenziazione non seguono una logica predeterminata o tutta endogena o solo unilineare.

Per la teologia il futuro è apertura alla trascendenza, è il campo aperto di una prevedibilità (di Dio) indisponibile per l'uomo. Può essere altrimenti? Si può parlare di con-creazione e di co-redenzione fra l'umano e il divino? Forse sì, se la relazione immanenza/trascendenza, nel campo dell'umano, e contro il parere degli antichi, ha una qualche «reversibilità».

Siamo qui su piani certamente incommensurabili. Ma totalmente privi di relazioni?

Non credo. Ma, per vedere le relazioni, occorrono dei processi di «sfondamento culturale» (nel senso weberiano del termine).

I teologi amano il linguaggio «filosofico-sapientziale». A loro non piace molto confrontarsi con i fatti sociali, nei quali tendono il più delle volte a vedere «decadimento» più che «rivelazione». Basta vedere come tanti teologi siano stati e tuttora siano irretiti da quelle filosofie che parlano della morte di Dio nel mondo, arrivando ad accettare – spesso senza neanche accorgersene – una sorta di «nichilismo cristiano», non di rado propinato proprio da sociologi autodefinentisi «cattolici». Dovrebbero, se vogliono vedere le relazioni, cambiare completamente strada e guardare in un altro modo alle realtà del mondo. Certo, non possono più pensare che Dio crei il mondo e che altro non si debba sapere. Nel mondo, *non tutto può restare identico a se stesso*. All'opposto, i sociologi si dilettono del contingente, amano stare nella «novità», adorano le «mode». Dovrebbero, se vogliono vedere le relazioni, pensare diversamente: dovrebbero assumere che la contingenza non esiste senza richiamare la necessità. Nel mondo, *non tutto cambia*.

Il sociologo non può e non deve certamente immettere nelle sue «previsioni» scientifiche le «irruzioni» di Dio. Ma basterebbe che non chiudesse gli occhi di fronte al mistero e al miracolo della vita che ha davanti a sé ogni giorno. Così, in parallelo, il teologo dovrebbe poter vedere come il mondo non sia una categoria residuale, ma il luogo essenziale per la salvezza dell'uomo. Per vedere questo, basterebbe che egli non chiudesse gli occhi di fronte al senso secolare della realtà come *ex-sistenza*. In entrambi i casi, per sociologi e teologi, noi vediamo che è la coppia immanenza/trascendenza che fa problema. Possiamo pensare a un altro modo di utilizzarla, cioè diversamente da come sociologia e teologia fanno di solito?

L'identità della dimensione religiosa è costruita sulla distinzione immanenza/trascendenza. C'è chi la interpreta come una ricodificazione, nel corso dell'evoluzione, della distinzione noto/ignoto o familiare/non-familiare e così identifica la religione con l'ignoto e con il non-familiare (che a loro volta risulterebbero identici a trascendente). Su queste basi la sociologia non può che annullare la visione teologica.

L'epistemologia relazionale mette in causa questa impostazione con l'osservare che la distinzione è una relazione. E come tale, sotto certe condizioni, può diventare reversibile (la società trascende l'individuo, ma sotto certi aspetti, gli è anche immanente; e, viceversa, l'individuo umano è immanente alla società, ma può anche trascenderla).

Ai teologi serve forse una sociologia della vita quotidiana *in relazione con* una teologia della vita quotidiana. Quest'ultima si fa «laica» se e in quanto sta in relazione alla prima, ossia perché vede il religioso nel quotidiano «secolare», «terreno», non perché, come alcuni dicono, assuma il cosiddetto «ateismo metodologico». E, in parallelo, ai sociologi serve forse una teologia della vita quotidiana che stia *in relazione con* una sociologia della vita quotidiana. Come potranno altrimenti comprendere la dimensione trascendente della religiosità insita nei fenomeni sociali?

Per quanto irta di difficoltà, la via è aperta per una nuova sociologia della religione che, basata sul concetto di relazione come modalità di trattamento della coppia immanenza/trascendenza, consenta di evitare gli scogli da un lato della sacralizzazione dei legami sociali e dall'altro della protestantizzazione del mondo sociale. Oggi assistiamo infatti a due processi concomitanti:

a) da una parte, il crescere di una religiosità dell'individuo (individualistica), che è in piena continuità con la rivoluzione protestante del mondo moderno di cui hanno parlato Weber e Parsons, e tanti altri, fino alla formula luhmanniana secondo cui «essere religiosi è essere individui differenti»; si tratta del processo che caratterizza, com'è noto, le vicende della religione in Occidente, la sua dialettica fra secolarizzazione e de-secolarizzazione;

b) dall'altra parte, la risacralizzazione dei legami sociali, quindi la de-differenziazione fra religioso e sociale, vuoi come sacralizzazione delle strutture sociali (per esempio nel fondamentalismo islamico), vuoi come sacralizzazione di un simbolismo rigido (per esempio in un certo fondamentalismo ebraico della Legge, una versione a suo tempo già criticata da M. Buber);³⁴ si tratta di forme reattive, e non di rado emotive, con cui la religione si oppone a un'eccessiva parcellizzazione, frammentazione, razionalizzazione, tecnicizzazione della vita.

Un'adeguata prospettiva relazionale dovrebbe consentirci di vedere entrambi questi processi con distacco e a distanza. Essi indicano in ogni caso che la società, e la religione, non procedono secondo binari di crescente e lineare differenziazione, ma come oscillazioni che non si lasciano perfettamente cogliere nel segno della differenziazione funzionale. Occorre evitare di pensare

³⁴ Cf. M. BUBER, *Il principio dialogico*, tr. it., Milano 1958, *The knowledge of Man Selected Essays*, Atlantic Highlands, N.J. 1988; *L'eclissi di Dio*, tr. it., Milano 1990.

che il futuro della religione sia segnato dall'una o dall'altra, o da entrambe, queste tendenze. Occorre mostrare la non tenibilità sia dell'opinione secondo cui la religione diventa il culto dell'individuo e delle sue differenze (una religione senza relazioni sociali, com'è il caso dell'autopoiesi luhmanniana), sia dell'opinione secondo cui la religione diventa il culto di un oggetto sociale (una religione identificata con una relazione sociale, per così dire, reificata, com'è il caso della «tribù» di Maffesoli).

Di fronte a questo passaggio molto stretto, gli appelli a un vago re-incantamento del mondo³⁵ e/o a una de-secolarizzazione della società che sfocia nell'irrazionale risuonano vani e vaghi, precisamente se e in quanto non hanno referenze teologiche significative. Forse, la via di uscita sta nel vedere come la relazione sociale non sia sacra in sé, né possa essere annullata. Bisogna saper vedere come la relazione sociale sia *conduttrice* di religiosità se e in quanto rappresenta la necessità di una trascendenza (attraverso il *re-fero* e il *re-ligo*) senza cui lo stesso individuo umano non può esprimere alcuna autenticità, e invero nemmeno esistere come tale. Se si assume questo punto di vista, si può vedere l'importanza della religione come dimensione intrinsecamente necessaria a una «gestione umana» dei rapporti sociali, particolari e generalizzati, e, invero, per l'individuazione dell'umano in quel «sociale» che tende sempre più a differenziarsi dall'umano stesso.³⁶

Molti oggi si chiedono quale sarà il destino della religione, e in particolare del cristianesimo come religione caratteristica dell'Occidente e dell'Europa, nel secolo XXI.

Di fronte a questa domanda, la teologia può cercare di rispondere facendo ricorso al «tempo di Dio» e la sociologia appellandosi al «tempo della società». Utopismo e scientismo sono le loro rispettive tentazioni. Su quel terreno, poco si può dire circa le

³⁵ Come nella *lecture* amalfitana di J. C. Alexander su «re-ligo».

³⁶ Un esempio. Pensiamo al campo delle tecniche di riproduzione umana artificiale, dove le norme o regole etiche sono sempre più costruite come procedure per rendere efficiente e biologicamente sane le operazioni, senza che ci si interroghi sul senso umano delle relazioni sociali che intercorrono sia fra gli attori nell'atto della generazione, sia, in seguito, tra i figli e gli adulti che li hanno generati. L'umano che è in questo sociale viene il più delle volte semplicemente rimosso oppure idealizzato. La manipolazione genetica è, come tutti sanno, un campo dalle enormi implicazioni per il futuro di ciò che è umano. Ma che dire, per esempio, anche soltanto della moda emergente di determinare il sesso del figlio in base ai desideri dei genitori?

loro concrete possibilità di dialogo, benché comunicare possa essere una fonte di interesse e di stimoli.

Personalmente, penso che, al di là delle differenze fra teologia e sociologia, il loro dialogo possa farsi un po' più «prossimo», reciprocamente simpatetico e forse anche un po' più razionale, mantenendo le loro distinzioni. In che modo? Ho avanzato l'ipotesi di una meta-teoria e di un terreno comune: quello di una visione relazionale della realtà.

Voglio qui sottolineare che una tale prospettiva non è indifferente al quadro storico in cui si colloca, e che essa stessa dovrebbe servire a decodificare. Qual è questo quadro storico?

La modernità è nata da alcune scelte religiose e muore con esse. La sociologia ha seguito molto da vicino queste scelte e le conseguenti vicissitudini, spesso essendone più succube che vera coscienza critica, come dimostrano i suoi esiti e dilemmi odierni, sospesi fra modernismo, post-modernismo e nichilismo. Una riflessione sulle scelte religiose compiute nel passaggio dal medioevo alla modernità non potrebbe che esserle utile. E forse capirebbe che la modernità è stata generata non nel Cinque-Seicento, ma qualche secolo prima, e che i suoi esiti debbono essere misurati in un tempo più lungo.

Non è certo immaginabile un ritorno all'indietro. Così come è anche troppo facile prevedere una crescente entropia, con implosione-esplosione, delle forme sociali e religiose. Qui io ho solamente voluto esplorare una possibilità. Che sociologia e teologia possano individuare uno spazio/tempo di confronto comune per prendere entrambe le giuste distanze da un'epoca di transizione come la nostra. Tale confronto è oggi reso urgente e necessario laddove si constatino i seguenti fatti, che sono reciproci messaggi: la sociologia avverte la teologia che la religione rimane come «istanza dell'indeterminato», e la teologia segnala alla sociologia che essa non può fare a meno di munirsi di nuovi strumenti, soprattutto simbolici, per «rappresentare l'appresentato». Forse, per questa via, potremo cercare risposte meno evasive alla intrigante domanda «qual è la *matrice teologica* dell'epoca postmoderna?».

Con l'avvento del postmoderno ci si può augurare che la sociologia sappia prendere un maggior distanziamento critico dal suo osservare auto-poietico, criticandone le implicite scelte di valore, anche per riferimento alla religione. La teologia, d'altro canto, non può continuare con una visione residuale o derivata del sociale. La proposta relazionale qui avanzata, cioè l'assumere

quello che ho chiamato «punto di vista C», può essere utile a entrambe le discipline per non abbandonarsi all'abbraccio mortale con il post-modernismo.

La religione e con essa la teologia rimangono delle *referenze* necessarie, proprio come *cleavages*, per l'indagine sociologica. Ma quest'ultima deve mettersi in grado – scientificamente – di saper vedere il valore divino dell'umano che è nel sociale, uscendo da quel monadologismo che ha caratterizzato i fallimenti della sociologia modernistica.

Come sociologo, comunque, debbo dire che spetta alla teologia mostrare che anch'essa non è prigioniera del monadologismo, neo o post-modernistico che sia. Che essa deve essere in grado di indicare dove vengono oggi tracciate le nuove distinzioni fra l'umano e il non-umano nel gioco dell'immanenza/trascendenza proprio del sociale.

Bibliografia

- J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, The University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982.
- R. BELLAH, *On the Importance of «Subsidiarity» as a Theme in Catholic Social Teaching*, Paper prepared for the University of San Francisco Conference «100 Years of Catholic Social Thought», 1991.
- P. BEYER, «Introduction», in N. LUHMANN, *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, The Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1984, V-LIII.
- M. BUBER, *Il principio dialogico*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1958.
- M. BUBER, *The Knowledge of Man. Selected Essays*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, N.J. 1988.
- M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, tr. it. Mondadori, Milano 1990.
- S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993.
- G. CAPRARO, *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Dossier per il workshop del 3 marzo 1994, Istituto di Scienze Religiose, Trento gennaio 1994.
- F.G. CASTLES, «On Religion and Public Policy: Does Catholicism Make a Difference?», in *European Journal of Political Research*, 25 (1994)1, 19-40.
- C. CIPOLLA, *Teoria della metodologia sociologica*, Angeli, Milano 1990.
- P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.
- J. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990.
- R. COLLINS, «The Rise and Fall of Modernism in Politics and Religion», in *Acta Sociologica*, 35 (1992)3, 171-186.
- P. DONATI, «La famiglia contemporanea e il pensiero sociale della Chiesa: fatti e norme», in *Anthropotes*, Roma, III (1987)1, 65-95.

- , *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.
- , «La solidarietà come bene relazionale», in *Quaderni di azione sociale*, 38 (1993)91, 13-41.
- , «Tempo sociale, famiglia e transizioni», in *Studi interdisciplinari sulla famiglia*, 13, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- P. DONATI-C. CIPOLLA, *La donna nella terza Italia*, Ave, Roma 1978.
- J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1991.
- R.P. HORSTMANN, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Athenaum, Hain Königstein 1984.
- C. JAVEAU, «La sociologia è morta, viva la sociologia!», in *La Critica Sociologica*, 107-108(1993-94), 1-10.
- P. LASLETT, «The Conversation Between Generations», in P. LASLETT-J. FISHKIN (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Yale University Press, New Haven CT 1979, 36-56.
- N. LUHMANN, «The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society», in *Social Research*, 43(1976), 130-152.
- , *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1990.
- , *Paradigm Lost. Über die etische Reflexion der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.
- , *La funzione della religione*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1991.
- , «Religion und Gesellschaft», in *Sociologia Internationalis*, Berlin, 29 (1991)2, 133-139.
- K. LÜSCHER, *Nature, Nurture and Culture*, Lecture at the Urie Bronfenbrenner Symposium, Ithaca, N.Y., September 1993.
- S. MARTELLI, *Il cruccio di Le Bras. «Il cruccio di Le Bras. Dimensioni della religiosità e indifferenza della ricerca istituzionale»*, in *Religioni e Società*, IX (1994)18, 99-112.
- C. MONGARDINI, *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, Angeli, Milano 1993.
- M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di C. Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.
- H. NOWOTNY, *Tempo privato. Origine e struttura del tempo*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1993.
- L. POLO, *Por qué una antropología trascendental*, in *Presente y futuro del hombre*, Ed. Rialp, Madrid 1993, 149-208.
- P. RICOEUR, «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text», in *Social Research*, 38 (1971)3, 529-562.
- O. RIIS, «Recent Developments in the Study of Religion in Modern Society», in *Acta Sociologica*, 36 (1993)4, 371-383.
- I. ROSSI, *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs*, Columbia University Press, New York 1983.
- C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, ed. it. Giuffrè, Milano 1986.
- A.B. SELIGMAN, «The Fragile Ethical Vision of Civil Society», in B.S. TURNER (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Sage, London 1993, 139-161.

- G. SIMMEL, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Puf, Paris 1984.
- V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Ricciardi, Napoli 1979.
- B.S. TURNER, *Outline of the Theory of Human Rights*, in B.S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Sage, London, 1993, 162-190.
- H. WALDENFELS (a cura), *Nuovo dizionario delle religioni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- J. WALDRON, «Can Communal Goods Be Human Rights?», in *Archives Européennes de Sociologie* XXVII(1987), 296-322.
- M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, ed. it. Feltrinelli, Milano 1986.
- P. YOURGRAU, *The Disappearance of Time: Kurt Gödel and the Idealistic Tradition in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

II

IL CONFRONTO TRA SOCIOLOGIA E TEOLOGIA: PER UNA «FONDAZIONE» TEORETICA DAL PUNTO DI VISTA TEOLOGICO

SALVATORE PRIVITERA*

Premessa

È doveroso, nell'avviare un simile discorso, evidenziare lo stato confusionale in cui versano oggi la scienza nell'accezione globale del termine e tante singole discipline scientifiche.

Il fatto stesso che si parli tanto, oggi, di epistemologia e che tante discipline si preoccupino di rivedere, chiarire, affinare i propri principi epistemici costituisce, a mio avviso, segno evidente del bisogno che si ha di dissipare almeno un po' della confusione esistente.

Di fronte a simile situazione avviare una serie di riflessioni sul rapportarsi di due discipline al futuro oltre che sul loro rapportarsi reciproco può costituire un passo che porta a ulteriore confusione proprio perché non si può attuare un processo di chiarificazione nello stato dei rapporti reciproci se non si ha consapevolezza chiara dell'episteme dell'una e dell'altra disciplina.

Lo stato confusionale, poi, esiste pure a livello linguistico non solo perché le due discipline in questione usano linguaggi profondamente diversi, attribuendo magari semantiche divergenti allo stesso termine (si pensi solo a che cosa sociologia e teologia intendono per scienza), ma anche perché di fatto non si ha piena convergenza semantica nell'uso di un termine, all'interno dell'una o dell'altra disciplina.

In questo modo diventa estremamente difficile il dialogo fra

* Direttore dell'Istituto siciliano di bioetica.

due scienze, come resta pure molto difficile in seno alla stessa scienza teologica o sociologica. Sarebbe opportuno, anzi indispensabile, quel confronto continuo sulla semantica attribuita a un termine o quella *explicatio terminorum*, di tradizionale memoria, quasi completamente trascurata oggi.

In base a questi presupposti metodologici nelle pagine seguenti si cercherà di evidenziare nel modo più chiaro possibile quell'insieme di caratteristiche che determinano la loro specifica episteme e al tempo stesso il modo di rapportarsi al futuro tipico dell'una e dell'altra disciplina.

1. La dimensione escatologica della teologia e quella fattuale-descrittiva della sociologia

1.1.. Specificità scientifica

La teologia, in quanto riflessione sistematica sul discorso rivolto da Dio all'uomo, è per natura sua aperta al futuro, si interroga sul futuro, si proietta sul futuro, fondandosi sulla Parola di Colui che si rivela all'uomo e su eventi già verificatisi (Gv 20,30-31; 21,25): la dimensione del futuro le è specifica (Gv 17,24), come chiaramente evidenziato dalla prospettiva paracletica delle Beatitudini, anche come coinvolgimento della storia umana e del creato tutto (Rm 8,19 ss) nella dinamica eternamente dimensionata dei rapporti intratrinitari.

La teologia riflette e descrive quell'evento salvifico che si realizza nella storia, transcendendola al tempo stesso e riproponendosi sempre come evento mai pienamente descrivibile nel presente.

La sociologia, in quanto rilevazione del dato fattuale, ne evidenzia le caratteristiche presenti, le cause genetiche che lo hanno determinato, ne intravede il possibile articolarsi futuro, ma sempre come discorso circoscritto dai condizionamenti della proiezione attuale.

Essa può presumere di raggiungere l'esauritiva rappresentazione del dato preso in considerazione, mentre le manca la possibilità di prevedere e anticipare il futuro, come alla teologia sfugge l'eshaustività descrittiva di un evento escatologico e transcendente.

1.2. *Fondamenti metodologici*

La teologia, come riflessione sull'attuarsi nel tempo dell'eterno progetto salvifico di Dio, implica riferimento agli eventi del passato, loro attualizzazione nel presente e anticipazione del futuro, sulla base del messaggio rivelato da Dio e dall'uomo accettato per fede, come futuro che in ultima analisi dipende solo dalla volontà creatrice e salvifica di Dio.

L'unico compito dell'uomo è collaborare come servo inutile nel processo attuativo di simile progetto.

Alla base del discorso teologico-scientifico ci sta sempre la componente super-razionale della fede, mai pienamente verificabile sotto il profilo empirico-fattuale.

La caratteristica specifica della riflessione teologica, pertanto, è quella di comprendere, interpretare e ripresentare i dati di una realtà superrazionale che si è rivelata all'uomo.

La sociologia, come descrizione del presente in riferimento al passato, può anticipare il futuro in quanto futuro programmato dall'uomo e soggetto sempre alle interferenze di elementi imprevedibili al momento presente.

Essa, però, fondamentalmente, anche se non esclusivamente, mira alla descrizione dell'evento presente e potrebbe pure ritenersi appagata dal conseguimento di questo scopo.

Il suo metodo si fonda sul dato esistente ed empiricamente verificabile ed è classificabile come metodo essenzialmente descrittivo della realtà. È ovvio che il sociologo può anche fare altro o andare al di là della semplice descrizione, ma resta altrettanto ovvio che in questo caso egli non sarà più sociologo, non farà più sociologia, ma quell'altra scienza di cui usa in quel momento il metodo.

1.3. *Contenuti imprescindibili*

Il discorso su Dio della teologia implica il discorso della tensione escatologicamente dimensionata: l'uomo della teologia si proietta verso il suo Dio che vive al di là del tempo e della storia per ritrovarsi coinvolto dalla trascendente eternità del Suo esistere.

Ogni discorso su Dio o sull'uomo, e sul loro reciproco incontrarsi storico per iniziativa stessa di Dio, acquisisce validità teologica solo se e nella misura in cui va ad assumere consapevole collocazione entro un orizzonte trascendente.

Il discorso della sociologia, invece, è essenzialmente discorso

sulla dimensione storica e immanente dell'uomo e discorso su Dio solo in quanto oggetto di immanente attenzione umana: ogni prospettiva, sia pure trascendente, si ridimensiona entro un contesto immanente nel momento stesso in cui viene assunta come oggetto di analisi sociologica.

Alla sociologia manca la possibilità di descrivere la più genuina dimensione dell'evento super-razionale del mistero salvifico e della risposta umana a tale evento che si sedimenta nell'atteggiamento di fede: ne può parlare solo in termini molto riduttivi come fenomeni che sfuggono a un controllo razionale.

2. Teologia e sociologia in quanto discorso scientifico

2.1. Rischi correnti

Proprio per via della loro profonda diversità strutturale e scientifica è frequente il tentativo di riportare entro un orizzonte riduttivo la specificità strutturale del discorso teologico da parte della sociologia e la tentazione da parte della teologia di ridimensionarsi a livello della sociologia.

Dal punto di vista sociologico si potrebbe parlare di mire espansionistiche della sociologia che tende a stabilire una egemonia su altre discipline quasi che la diversità metodologica e contenutistica della teologia sia, possa e debba essere considerata come segno della debolezza del pensiero umano che non sa tenersi ancorato alla realtà.

Dal punto di vista della teologia si potrebbe dire che questa disciplina in certi momenti abbia quasi paura della sua stessa diversità, che non sia in grado o non possa dimostrare, e fondare quindi cognitivamente (che equivale a razionalmente), la caratteristica specifica del suo metodo e dei suoi contenuti, senza con ciò pretendere di poterli spiegare intellettivamente.

2.2. Critiche non-cognitiviste rivolte alla teologia¹

Le critiche non cognitivistiche rivolte oggi alla teologia, infatti, hanno una matrice profondamente empirica e si basano sulla

¹ Sul problema di questo e del paragrafo successivo cf. S. Privitera, *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*, Palermo 1992.

verificabilità fattuale, e pertanto sociologica, dei suoi asseriti specifici:

- la sociologia che descrive l'«essere» assumendolo sul piano della visibilità empirico-fattuale è scienza;
- la teologia che descrive l'«essere» assumendolo sul piano della sua realtà spirituale, invisibile e comunque mai pienamente verificabile su quello empirico-fattuale, non è scienza.

Queste critiche sono sintetizzabili nella non fondabilità scientifica del discorso teologico e nella conseguente vanificazione di ogni possibile risposta alla domanda sull'esistenza e sull'essenza di Dio e sulla possibilità per l'uomo di conoscere qualcosa di Lui e parlare di Lui.

2.3. Critiche non-cognitiviste rivolte alla teologia tramite l'etica

Anche la critica mossa all'etica che evidenzia la non fondabilità empirica del suo discorso, deducendo da ciò la non scientificità valutativa di questa disciplina o, in altri termini, riportando la sua valutatività sul piano di una semplice e riduttiva descrittività, si ripercuote con profonda negatività su due cardini fondamentali del discorso teologico: il mistero della creazione e quello della redenzione.

All'eliminazione dal discorso etico della dimensione valutativa, infatti, corrisponde l'esigenza di reimpostare la struttura del discorso antropologico, evidenziando l'incapacità dell'essere umano di attuare in contesto morale un processo che dia base conoscitiva ai suoi fondamenti ultimi, o almeno l'impossibilità di verificare conoscitivamente tale processo e di parlare, conseguentemente, in contesto teologico, di peccato.

Un essere umano, che non ha la capacità di fondare e verificare cognitivamente la sua scelta morale, è essere solo descrittivamente e mai valutativamente rilevabile come soggetto morale ed essere, pertanto, che dal punto di vista biblico-teologico sarebbe stato voluto così dal suo Creatore.

Una simile visione etica comporta l'esigenza di riscrivere uno dei più fondamentali capitoli non solo dell'etica filosofica, ma anche di quella teologica e della stessa antropologia biblico-teologica.

Un soggetto morale solo descrittivamente considerato, poi, non può mai essere responsabile di colpa alcuna e, pertanto, non può mai aver bisogno della grazia salvifica del Cristo.

Un discorso etico non-cognitivistamente fondato, cioè, comporta pure la vanificazione del mistero della salvezza: la morte e la risurrezione di Cristo sarebbero eventi superflui che mirano a riconciliare con Dio un essere che per sua congenita dimensione strutturale è incapace di compiere quel gesto che rinvia alla successiva riconciliazione.

La rivendicazione di una dimensione avalutativa per le scienze umane pretesa da certe correnti sociologiche si ripercuote molto negativamente sulla struttura del discorso teologico.

Nella avalutatività descrittiva della scienza sociologica è del tutto assente la rilevazione del momento etico-valutativo, del momento religioso-fideistico e la descrittività viene elevata a principio fondamentale della metodologia di altre discipline non del tutto descrittivamente circoscrivibili.

3. Orizzontalismo sociologico (relazionalità orizzontale) e verticalismo teologico (relazionalità verticale) della religiosità

3.1. Divergenze prospettiche

La riflessione teologica è profondamente orientata verso la trascendenza di un Dio che attrae a sé l'essere umano chiamandolo sin dall'eternità al conseguimento di una condizione esistenziale di figliolanza (Ef 1,3 ss). Essa si ripiega sull'uomo per vederlo proiettato in questa tensione escatologica di un rapporto di amore salvifico che lo vivifica ponendolo in una condizione di immortalità.

La prospettiva della riflessione sociologica, profondamente e quasi esclusivamente orizzontale, può registrare il fenomeno religioso, fondato con caratteristiche tipicamente sue sulla verticalità del rapporto uomo-Dio, solo se e nella misura in cui si sedimenta empiricamente in fatto storico-geografico vissuto all'interno di una cultura.

Ma alla sociologia sfugge la possibilità di afferrare quanto di più specifico (il rapporto di fede che l'uomo stabilisce col suo Dio) ci sia nel fenomeno religioso che, tuttavia, resta sempre la reificazione sociologica dipendente dall'oggetto specifico della riflessione teologica la quale si muove evidenziando sempre la verticalità dell'iniziativa divina nei confronti dell'uomo.

3.2. *Convergenze a livello di sedimentazione fenomenologica*

Il rapporto uomo-Dio, singolarmente e comunitariamente assunto, che costituisce l'oggetto specifico della riflessione teologica, in quanto fenomeno umano storicamente impregnato nella spazialità e nella temporalità, non può non sedimentarsi in un contesto di orizzantalismo descrittivamente rilevabile come fenomeno ecclesiale o religioso.

E questo fenomeno, come sedimentazione storico-geografica del dato essenziale e specifico della teologia, descrittivamente rilevabile dalla sociologia, pertanto, diventa la base su cui si attua il punto di incontro fra l'orizzantalismo del discorso sociologico e il verticalismo della riflessione teologica.

Questo significa che la teologia avrà bisogno della sociologia per appurare il risultato del processo di sedimentazione dei propri contenuti e per essere consapevole delle modalità della propria reificazione all'interno della storia. Ma significa pure per la sociologia la possibilità di evidenziare e attuare una delle caratteristiche fondamentali delle sue rilevazioni: la finalizzazione specifica delle conoscenze della realtà appurate mediante indagine.

4. Il *sensus fidei* come sedimentazione di un possibile campo operativo comune

La teologia non è soltanto riflessione scientifica. Essa è, prima ancora, momento intuitivo previo a qualsiasi rielaborazione sistematica e autodiffondentesi in seno alla comunità cristiana che percepisce in maniera sempre meno confusa e sempre più chiara certi contenuti del credo religioso fino a farli diventare oggetto di una riflessione consapevole ed esplicita.

Il suo discorso tende pure a comunicarsi e a espandersi in seno alla comunità per far diventare patrimonio collettivo di un'intera comunità quei contenuti elaborati scientificamente da pochi.

Si determina un continuo intreccio reciproco fra il *sensus fidei* che tende a essere consapevolmente assunto dalla riflessione teologica e il dato elaborato dalla riflessione scientifica della teologia che tende a permeare il *sensus fidei*.

Il *sensus fidei* in termini biblico-teologico-antropologici può essere considerato come:

– il frutto dell'attività dello Spirito Santo che suscita nel cuore dei fedeli la conoscenza del *depositum fidei*;

– la risposta della comunità al messaggio rivelato che prima ancora di essere formulata intellettivamente viene fatta propria dal cuore dei singoli credenti;

– la teologia tipica di quella fase che si identifica col processo che porta all'assunzione consapevole del singolo dato teologico;

– l'attrazione esercitata dai singoli contenuti della fede sulla comunità cristiana;

– l'anticipazione e la sedimentazione sociologica dei dati elaborati dalla riflessione teologica;

– la formula che risolve il problema dell'impossibile traduzione in termini sociologici del dato specificamente teologico.

È questo il senso di *Dei Verbum*, n. 8, e *Lumen Gentium*.

La rilevazione in campo ecclesiale dei contenuti di fede maturati in *sensus fidei* corrisponde, pertanto, alla rilevazione delle convinzioni, religiose e non, tipiche della sociologia, e diventa processo e fase di fondamentale e imprescindibile importanza sia per la vita stessa della chiesa, come anche per l'evolversi dell'approfondimento scientifico del dato teologico: la teologia, cioè, quella del futuro in particolare, non potrà fare a meno di attingere al *depositum fidei* contenuto nel *sensus fidei*.

In seno a questa prospettiva è ricollocabile e rileggibile la formula anselmiana del *Credo ut intelligam – intelligo ut credam* per una teologia che sia al tempo stesso fede vissuta e speculazione intellettuale, rilevazione del dato biblico-teologico e di quello socio-culturale, in cui il primo va a sedimentarsi.

Sedimentandosi in termini socio-culturali o come *sensus fidei*, cioè, questo contenuto dalla teologia mediante la sociologia dovrà essere assunto, esplicitato, approfondito e anche, eventualmente, corretto.

Nel *sensus fidei* si attua così l'eventuale congiungimento del possibile rapporto fra sociologia e teologia che tende a produrre in futuro arricchente e reciproca complementarietà.

5. Il dialogo futuro fra sociologia e teologia

Proprio per questo motivo, per il futuro delle due discipline, in un mondo che tende sempre più all'elevazione del livello cul-

turale delle masse, non si può non auspicare un rapporto di reciproco, intenso e proficuo dialogo.

Nel mantenersi entro i confini stabiliti dalla specificità metodologica del proprio discorso di natura esclusivamente descrittiva, la sociologia potrà risultare molto più utile alla riflessione scientifica delle altre discipline in genere e di quella teologica in particolare. Rilevando e leggendo i fatti, assumendoli per sottoporli ad attenta analisi introspettiva, essa potrà anche applicare questo suo metodo nella rilevazione dei contenuti di fede maturati come *sensus fidei* o via via affermantisi in seno alla comunità cristiana e permettere così alla riflessione scientifica della teologia di esplicitarne tutta la rilevanza teologica.

Con altre parole si può affermare che in una delle sue fasi iniziali, la riflessione teologica dal punto di vista metodologico non potrà non strutturarsi come rilevazione di quel *depositum fidei* emergente in seno alla comunità ecclesiale, per portarlo a esplicita e consapevole accettazione.

A titolo esemplificativo, all'interno di questa prospettiva si può fare riferimento al modo come si è pervenuti alla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, ma le riflessioni evidenziate potrebbero e dovrebbero essere applicate pure a tutti quei fenomeni di massa che pullulano all'interno della chiesa.

Cosa possono significare dal punto di vista teologico fenomeni come quello della teologia della liberazione? Come può la teologia correttamente interpretare certi fenomeni ed esaminarli in rapporto al dato rivelato senza una previa lettura veicolata dal metodo sociologico?

La teologia del futuro potrà sempre meno ignorare – a nostro avviso – l'apporto metodologico che le può essere offerto dalla sociologia non solo nel momento in cui procederà alla rilevazione del dato teologico contenuto nel *sensus fidei*, ma anche nel momento in cui dovrà organizzare con sistemi sempre più efficaci e aggiornati la trasmissione del suo discorso alla società o nel momento in cui dovrà ristrutturare, mantenendo il legame della periferia col centro, la fede delle generazioni future come *sensus fidelium* vissuto e maturato in seno a piccole comunità ecclesiali che cercano di elaborare una riflessione teologica veramente comunitaria e di trainare la religiosità di massa.

Penso pure che il futuro della teologia, in effetti, non si articolerà nel rapporto fra le diverse scuole teologiche, come nel passato, e nemmeno come rapporto fra il pensiero dei diversi teologi,

come nel presente, quanto piuttosto nel rapporto fra le diverse teologie elaborate dalle diverse più o meno piccole comunità: non ci sarà più il tomismo o lo scotismo; potrà sempre nascere un grande teologo come Tommaso, Rahner o Von Balthasar, ma ci saranno sempre più comunità vive che elaborano comunitariamente la sistematizzazione di un discorso teologico.

Le prime avvisaglie sono già visibili nel pullulare di tanti discorsi teologici aggettivati col genitivo, o anche senza: teologia della liberazione, teologia africana, teologica del femminile.

Alla sociologia il compito di rilevare la mappa della struttura ecclesiale e di veicolare il rapporto fra le diverse comunità; alla teologia il compito di assumere sempre più come oggetto della propria riflessione scientifica il dato elaborato dal *sensus fidei* e sociologicamente rilevato.

Ma la teologia – per definizione – non potrà rinunciare alle essenziali caratteristiche del suo discorso come discorso su Dio e sul rapporto Dio-uomo, come finestra sull’aldilà escatologico della storia che trasforma la dimensione orizzontale del presente storico in realtà verticalmente proiettata verso la futura pienezza di un progetto, non ancora del tutto realizzato, ma già in fase di realizzazione, da Dio sapientemente pensato prima del tempo.

Prospettiva questa a cui la sociologia non potrà mai aprirsi: essa resterà sempre sociologia e non potrà, in quanto tale, non accollarsi anche in futuro il compito di rilevare il dato di fatto esistente, mirando alla descrizione della realtà nel sempre nuovo e diverso suo caratterizzarsi.

6. Sociologia e teologia di fronte al futuro dell’uomo e del mondo: le loro responsabilità etiche

6.1. *Per una sociologia aperta al futuro*

Il futuro, del mondo e dell’uomo, però, va ideato, progettato, programmato e realizzato in maniera conforme alla realtà stessa dell’uomo.

Spetta a tutte le discipline collaborare e offrire la specificità del proprio contributo perché tutto questo avvenga, in rapporto alla prevedibilità delle condizioni future e alla responsabilità specifica dei loro statuti epistemici e metodologici o percorrendo la via dell’epistemologia relazionale.

Come descrizione del reale, la sociologia, evidenziando le costanti e non del fenomeno sociale, potrà in certo qual modo e in ogni caso fino a che non interferiscano elementi esterni al fenomeno stesso e imprevedibili, prevedere, anticipare e orientare il futuro dell'umanità o della storia.

Per assolvere a un simile compito essa dovrà trasferire il suo sguardo da una relazionalità quasi solo sincronica a una relazionalità anche diacronica: non si può ignorare il passato, bisogna conoscere il presente, ma bisogna anche restare con lo sguardo proteso verso il futuro.

L'uomo di oggi non si ritrova a convivere solo con i suoi contemporanei, né è debitore solo ai suoi predecessori. Egli in effetti è debitore anche nei confronti delle generazioni future e dovrà cercare pure, oggi, di intuire e soddisfare le attese di coloro che verranno ad abitare in un futuro più o meno prossimo questo mondo.²

Ma non compete alla sociologia la programmazione del futuro dell'uomo. Essa potrà solo in certo qual modo prevederlo, descriverlo, ma nel momento stesso in cui vorrà cimentarsi con la programmazione del futuro o si affiderà all'aiuto di altri o fallirà del tutto, perché la programmazione del futuro per essere vera programmazione non potrà non essere programmazione moralmente impegnata.

6.2. *Per una teologia ecologica*

Progettare il futuro del creato presuppone sempre dal punto di vista teologico non solo uno sguardo proteso verso di esso, ma anche uno sguardo rivolto indietro verso il passato: il futuro teologicamente considerato è sempre il compimento del passato, la realizzazione escatologica di un evento verificatosi all'inizio del tempo, l'esaurimento di un processo storico all'interno del quale l'uomo si ritrova responsabile nei confronti di quella creazione voluta da Dio Creatore.

La teologia del futuro non potrà non evidenziare sempre più chiaramente le proprie responsabilità nei confronti del creato voluto da Dio e sottolineare come imprescindibile l'impegno di tutti i credenti a collaborare col mistero della Creazione divina e dei

² Cf. S. PRIVITERA, *Narrare la vita alla generazione presente per le generazioni future*, Roma 1995.

non credenti a contribuire perché il creato tutto come opera di un Essere superiore o come realtà di fatto, per quanto inspiegabile, esistente, si autoconservi, migliorandosi, a vantaggio delle future generazioni.

L'uomo come creatura che governa la creazione di Dio è responsabile di quel creato che gli è stato affidato perché è esso stesso un valore e perché, in quanto tale, va ridato, migliorato, ai posteri.

6.3. Per una teologia delle generazioni future

La visione teologica del creato si ricollega a quella delle generazioni future e tutto ciò, scaturendo dalla prospettiva escatologica della stessa teologia, permetterà un relazionarsi imparziale della generazione presente nei confronti di quelle future.

La visione di un futuro programmato da Dio prima della creazione del tempo intensifica la responsabilità dell'uomo di oggi, ma lo sottrae al rischio di piombare nell'incubo di un suo impossibile assolvimento perché gli garantisce l'aiuto dovuto a chi in effetti è solo corresponsabile di un progetto che va molto al di là delle sue stesse possibilità.

Rischiato da una visione biblico-teologica il cammino storico dell'umanità si rasserenava entro un orizzonte la cui realizzazione ultima dipende sempre da Colui che ha avviato sin dall'inizio il movimento del tempo e dello spazio.

In questo senso la teologia del futuro dovrà accollarsi l'onere di approfondire il capitolo sulle generazioni future, dando sempre più vigore a una prospettiva cosmica della riflessione sul rapporto Dio-uomo. Le sarà oltremodo illuminante a riguardo l'itinerario percorso già da Teilhard de Chardin.

Ma sfugge alla teologia la possibilità di programmare il futuro dell'uomo. Non è compito suo orientare la storia. Suo compito è quello di illuminarla con la luce che le viene dalla Rivelazione del mistero della Creazione e della Salvezza che restano sempre misteri profondamente tesi verso il superamento escatologico della storia intrisa di tempo e di spazio.

6.4. Per un futuro dell'uomo fondato sull'etica

La rivista «Bioetica e cultura», semestrale dell'Istituto Siciliano di Bioetica, esplicitamente si ripromette un intervento sulla cultura contemporanea a garanzia del valore fondamentale della

vita e per la promozione di una sempre migliore qualità della vita per la generazione presente e per quelle future.

Per questo non resta che appellarsi alla visione etica quando si considera quest'umanità posta di fronte a se stessa e alle sue responsabilità nei confronti del futuro.

Da questo punto di vista resta sempre importante riuscire a prevedere l'orientamento che assumerà la storia futura dell'uomo, resta pure molto significativa e illuminante la prospettiva teologica di una creazione voluta da Dio prima del tempo, ma diventa estremamente urgente e imprescindibile la modalità con cui viene assolto il dovere di collaborare al progetto creativo e salvifico di Dio.

Il futuro dell'umanità in altri termini non si gioca sul piano sociologico e nemmeno su quello teologico. Esso si risolverà sempre più decisamente sul piano dell'impegno etico, perché solo su questo piano l'uomo di oggi potrà pensare e progettare nel migliore dei modi il suo futuro più prossimo come anche quello più remoto, solo su questo piano potrà trasformare in termini estremamente negativi le più rosee prospettive, o viceversa, e solo su questo piano potrà attuare le responsabilità storiche che scaturiscono dall'assunzione della visione biblico-teologica del futuro.

Le catastrofi storiche provocate dall'uomo stesso e dal suo disimpegno morale, biblicamente ripresentate dai racconti del peccato originale, del diluvio universale, della torre di Babele ecc., o storicamente verificatisi con la seconda guerra mondiale, sono catastrofi sempre possibili e sempre incombenti sull'esistenza umana se viene meno l'ancoraggio etico al procedere storico dell'umanità.

Il fenomeno della bioetica culturalmente considerato è molto eloquente a riguardo: la paura di fronte alle possibili conseguenze future delle sempre più sofisticate tecnologie contemporanee ha determinato il riaffiorare veemente dell'esigenza morale e di tutti quanti i suoi risvolti.

Se la salvezza escatologicamente trascendente dipende solo ed esclusivamente da Dio, quella immanente e storica dipenderà sempre dall'impegno etico dell'uomo.

Conclusione

In base a quanto detto, mi pare di poter affermare non solo che possono esserci ambiti di dialogo reciproco fra sociologia e teologia, ma anche che questo dialogo dovrà immancabilmente

esserci perché ognuna delle due discipline possa arricchirsi del contributo che solo l'altra può offrire con la specificità caratteristica della sua impostazione epistemica.

Ma dialogare non significa e non può mai significare tensione alla vanificazione della propria specificità, come il voler dialogare dovrà sempre partire dall'assunzione consapevole delle proprie e delle altrui caratteristiche specifiche.

Solo così potrà esserci confronto e dialogo veramente proficuo e arricchente: ed è questo l'augurio che qui viene rivolto alle due discipline, al loro porsi di fronte al futuro, al futuro stesso dell'umanità, all'impegno umano per un futuro sempre migliore.

III

SOCIOLOGI E TEOLOGI A CONFRONTO SULLE PROSPETTIVE FUTURE

GIUSEPPE CAPRARO

Il tema del futuro della religione e dell'umanità sta diventando un'area significativa del dibattito culturale, che trova spazio anche sulle pagine dei quotidiani italiani. Ne sono una conferma due articoli, che hanno suscitato un certo scalpore e hanno attivato una discussione serrata. Il primo è l'intervento di Sergio Quinzio su *Il Corriere della Sera* del 5 febbraio 1994 dal titolo provocatorio «Ecco perché la fede cristiana non ha futuro nella storia» e il secondo, a firma di Umberto Folena su *Avvenire* del 19 marzo 1994, titola «Apocalisse in una tinozza. Fandonie di chi confonde tra la speranza e la fine». L'autore ha inteso rispondere con questo pezzo al mensile *30 giorni*, che a sua volta se l'era presa con «mistici, apocalittici e propagandisti del terzo millennio», tra cui figurava anche Giovanni Paolo II.

1. Le difficoltà del confronto

A fronte di questo interesse, per la verità piuttosto polemico e a volte strumentale, gli interrogativi sul futuro non sono decollati in pienezza nel corso dei due workshop, che si sono svolti a Trento e a Padova in preparazione a questo convegno sulla base del dossier *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, predisposto per sollecitare il dibattito tra gli esperti delle due discipline. Da una prima valutazione si possono individuare, tra gli altri, tre motivi del difficile avvio del confronto.

a) Una prima ragione sta probabilmente nell'incontro stesso. Dagli anni Cinquanta in poi il confronto sociologia e teologia è stato attivato a più riprese, per poi entrare in crisi e lasciare il

posto a una diffidenza reciproca piuttosto accentuata.¹ L'Istituto di Scienze Religiose in Trento ebbe invece un'attenzione costante al dialogo tra scienze umane e teologia,² per cui non desta nessuna meraviglia se in questa sede sia stata offerta a sociologi e teologi una nuova opportunità di avvicinare le posizioni e di discutere di un argomento comune, il futuro, partendo dal rispettivo punto di vista.

È venuto subito al pettine il nodo epistemologico e il problema, di ben più ampio respiro, del rapporto tra fede e scienza, che nel contesto relazionale del colloquio è stato ridefinito come rapporto tra credenti e non credenti, perché da un lato i teologi sono credenti per definizione e i sociologi, secondo l'approccio dell'ateismo metodologico, dovrebbero agire, nel loro lavoro scientifico, come «non credenti». La discussione si è arenata su questo tema con posizioni di difficile integrazione, che hanno sottolineato l'esigenza di una fondazione epistemologica adeguata del confronto tra sociologia e teologia; compito affidato alla relazione a due voci, Donati e Privitera.

b) Una seconda ragione si può trovare nella partecipazione relativamente scarsa di teologi al workshop di Trento, in particolare di teologi dogmatici e pastoralisti, presenti invece in numero più significativo a Padova (a Trento c'erano piuttosto biblisti e moralisti).

Infatti se la sociologia studia l'azione sociale, per spiegarla causalmente e comprenderla nelle sue origini e nei suoi effetti secondo la nota definizione weberiana, il suo discorso sul futuro è solo derivato, di seconda battuta. La sociologia infatti si limita a elaborare tendenze, micro o mega-trends, fa proiezioni e previsioni, con l'attenzione rivolta però sempre al presente e alle decisioni da prendere «qui e ora» (cf. interventi di Renzo Gubert e Alberto Gasparini).

La teologia cristiana invece ha una dimensione escatologica essenziale, la «riserva escatologica» permanente, per dirla con

¹ Cf. F.-X. KAUFMANN, *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti*, Brescia 1974; D. MARTIN ET AL., *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*, Brighton 1980.

² Cf. G. AMBROSIO, «Teologia fondamentale e sociologia. Necessità e difficoltà del confronto», in L. SARTORI (a cura), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, ISR in Trento, Bologna 1982, 95-111. C. PRANDI, «Scienze sociali e religione: prospettive socio-antropologiche nello studio delle religioni», in L. SARTORI (a cura), *Le scienze della religione oggi*, ISR in Trento, Bologna. 1983, 207-260; G. BOF (a cura), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, ISR in Trento, Bologna 1994.

Metz, o la tensione verso la «pienezza del tempo», per dirla con Sartori, che consiste nell'annuncio e nella realizzazione del Regno di Dio. In questo senso i teologi biblici hanno parlato a ragione e con competenza della profezia (cf. intervento di Antonio Marangon), mentre i teologi moralisti (cf. Giuseppe Trentin) hanno trattato il tema degli ideali di vita, dei valori normativi e dei comportamenti ritenuti più idonei per realizzarli. Ma, nel complesso, i contributi dei teologi a Trento sono stati meno numerosi di quelli dei sociologi.

c) C'è infine una terza ragione che può spiegare il non facile decollo del confronto tra sociologi e teologi sulle prospettive future. Essa è interna alle rispettive discipline di riferimento e chiama in causa direttamente le teorie della secolarizzazione (cf. il secondo intervento di Gustavo Guizzardi). Questa categoria infatti, con la varietà di approcci che essa sottende, è tutta rivolta non solo a interpretare lo sviluppo storico-sociale delle istituzioni religiose in Europa e delle loro autocomprensioni teoriche, ma anche a elaborare delle precise previsioni sul futuro, quali per esempio l'eclissi e/o la scomparsa del sacro, la morte di Dio e la religione immanente dell'uomo.

Proprio l'osservazione attenta del presente consente di rilevare come Dio non sia morto e, anzi, come gli stessi ambienti «secolarizzati», cioè quelli più marcati dalla razionalità tecnica e strumentale, producano nuove religioni e nuove magie. Per questo è giunto il momento di andare oltre la secolarizzazione e di porsi magari lo stesso problema (il futuro della religione e della società), ma con nuove prospettive di soluzione e soprattutto con nuove concettualizzazioni. Mentre la teologia, specie da Karl Rahner in poi, ha conosciuto la svolta antropologica, tocca ora alla sociologia, e in particolare alla sociologia della religione, incamminarsi verso una svolta, che la porti al di là dell'«ateismo e dell'agnosticismo metodologico» per poter analizzare, in termini scientifici, la relazione con il Trascendente.

2. Il futuro della religione

Nell'ultima opera collettanea dei sociologi della religione italiani *Immagini della religiosità in Italia*,³ che è stata presentata a

³ S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Milano 1993, con introduzione di C. Cipolla.

Trento al termine del workshop del 3 marzo 1994, si può cogliere, come ha fatto acutamente notare Ardigò, una svolta teorica nell'impostazione della disciplina.⁴ Infatti la religione non viene più interpretata solo come «fatto sociale» secondo la tradizione sociologica classica e quindi spiegata con fattori esterni a essa, cioè in termini storici, strutturali e culturali, enfatizzando così i suoi effetti d'integrazione e di legittimazione, bensì come «esperienza religiosa» e, in particolare, come «relazione con il Trascendente», che viene attribuita a fattori antropologici, primo tra tutti il limite esistenziale dell'uomo e la sua costituzione biologica o, per usare un termine che sta tornando alla ribalta, «naturale». Si veda in proposito la posizione dell'ultimo Sabino Acquaviva sulla religiosità naturale.⁵ Anche Renzo Gubert,⁶ nella sua interpretazione conclusiva dell'indagine sui valori degli italiani tra postmodernità e neotradizione elabora l'ipotesi secondo cui un paradigma storicista non è sufficiente per spiegare in modo adeguato i risultati raggiunti, ma è necessario postulare una tensione all'equilibrio tra opposti iscritto nella «natura umana». Infatti il Trascendente viene percepito dalla persona, che lo sperimenta, come altro da sé in grado di offrirgli una risposta plausibile e radicale ai suoi bisogni fondamentali di senso e di compagnia. Questa impostazione viene confermata anche dalla radice etimologica della categoria «religione», che può essere ritrovata nei termini latini «relegere» (produrre significati) e «religare» (assicurare rapporti).

Uno degli esempi più chiari dell'analisi classica della religione è proprio la sociologia della secolarizzazione, così come viene elaborata per esempio da Brayan Wilson e Niklas Luhmann e riproposta a più riprese da Karel Dobbelaere nella sua interpretazione dei risultati dell'European Values Study.⁷ Questo autore spiega il decremento della religiosità in Europa con due fattori

⁴ G. CAPRARO, «La svolta della sociologia della religione in Italia», in *Presbyteri* 28(1994)1, 50-54.

⁵ S. ACQUAVIVA, «Sulla costituzione antropologica del religioso», in *Religioni e società*, VIII(1993)16, 16-21; si veda anche la lettera di precisazione che S. Acquaviva invia alla Rivista sullo stesso tema «Sulla costituzione antropologica del religioso. Alcune precisazioni», in *Religioni e Società*, IX(1994)19, 121-122.

⁶ R. GUBERT, «L'Italia tra post-modernità e neo-tradizione: un'ipotesi conclusiva non storicista», in G. CAPRARO (a cura), *I valori degli europei e degli italiani negli anni Novanta*, Trento 1995, 525-541.

⁷ K. DOBBELAERE, «Religione e valori in Europa e nell'America settentrionale», in *Ibidem*, 125-171.

esterni a essa: la differenziazione sociale, che comporta la specializzazione funzionale dei vari subsistemi istituzionali, e la individualizzazione delle decisioni nei subsistemi funzionalmente differenziati. Ne consegue l'enfasi della razionalità strumentale (o formale) nel contemporaneo processo di societarizzazione, che si oppone alla *Gemeinschaft* e alla razionalità sostanziale (o valoriale) propria della religione. Quest'ultima viene così a perdere rilevanza sociale e prestigio culturale e si avvia verso un inesorabile declino. In una prospettiva analitica di questo tipo non c'è spazio per l'interrogativo sul futuro della religione, che è già risolto nelle premesse teoriche e nelle loro ipotesi interpretative.

Secondo quest'ottica si sono mosse le tre stagioni della sociologia della religione in Italia, che hanno preceduto quella attuale, segnata invece da un'attenzione peculiare all'esperienza religiosa e alle sue dinamiche, interne ed esterne a essa. Mi riferisco innanzitutto, riprendendo il profilo storico di Prandi,⁸ allo studio della religione come istituzione sociale, che ha privilegiato in particolare la religione-di-chiesa (ricordo in proposito i sociologi Burgalassi, Demarchi, Grumelli e lo stesso Acquaviva assieme ai più giovani Pace, Garelli e Martelli). È poi seguita la stagione dell'analisi della religione come gestione e controllo del sacro, in quanto fenomeno sociale polivalente, che è stato studiato con approcci metodologici differenti, come per esempio nelle teorie del «religioso implicito» di Nesti e della «religione diffusa» di Cipriani. La terza stagione è quella inaugurata da Guizzardi con la sua sociologia politica della religione (o teoria del campo religioso), in cui egli focalizza la sua riflessione sulla relazione di dipendenza dei fruitori di beni e servizi religiosi dagli specialisti-di-chiesa che li producono.

Infine solo da qualche tempo si è iniziato a parlare di esperienza religiosa e non solo in termini fenomenologici. Lo fa con autorevolezza Acquaviva,⁹ senza peraltro abbandonare del tutto la sua teoria della secolarizzazione e in definitiva la sua prospettiva immanente, sempre però con un'impostazione non conclusiva. Infatti l'ipotesi della trascendenza rimane ancora una possibilità aperta, che comunque egli non approfondisce.

⁸ C. PRANDI, «Sociologia e religione in Italia: la costruzione di una tradizione», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, cit., 15-35.

⁹ ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Bari 1990.

Acquaviva interpreta invece l'esperienza religiosa, per la quale rispolvera il concetto di «religione naturale», come sublimazione psicologica dei bisogni fondamentali dell'uomo: amortalità (bisogno bioprogrammato), amare ed essere amati, conoscere e dotare di senso. Si tratta in definitiva di un'interpretazione in termini psicologici, del tutto immanente all'ambito culturale e storico: la natura ha dei bisogni, che la cultura sublima.

Invece Thomas Luckmann,¹⁰ sociologo della religione di Konstanz, affronta in modo esplicito il tema della trascendenza e ne interpreta la prospettiva in chiave sociologica. Egli individua l'elemento sociale universale, che qualifica come religioso, nel trascendimento della natura biologica dell'uomo, per cui «il processo di umanizzazione, cioè di costruzione del sé, è quindi un processo religioso». L'individuo biologico, per diventare persona, ha bisogno di relazionarsi a dei sistemi di significato, in cui si oggettivizzano gli universi simbolici, che «fanno riferimento sia al mondo della vita quotidiana sia a quel mondo che viene sperimentato come trascendente la quotidianità», cioè alla «grande trascendenza», il Trascendente per antonomasia, che non fa parte della realtà ordinaria.

3. La relazionalità del concetto di persona

Luckmann introduce a questo punto il concetto di identità personale, che definisce come la «forma universale della religiosità individuale», e analizza il processo di socializzazione, in cui sono coinvolte le religioni istituzionali e le chiese storiche, garanti della memoria e impegnate nella riproposizione continua del loro specifico messaggio religioso. Si sa che per Luckmann la religiosità individuale è invisibile, in quanto alberga nella coscienza personale di ciascuno e concorre a definire la sua identità. Essa però non esclude sia la visibilità delle religioni istituzionali sia, soprattutto, gli effetti visibili delle sue opzioni, che sono empiricamente esplicitate dai comportamenti concreti che inducono.

Anche secondo la sociologia di Pierpaolo Donati,¹¹ sono le re-

¹⁰ T. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991.

¹¹ P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Milano 1991.

lazioni che consentono all'individuo di svilupparsi come persona. Il soggetto «persona» è eminentemente relazionale. Egli infatti è costituito da quattro relazioni fondamentali: la *relazione con se stesso* (relazione psicologica, che interpreta la «conversione intima» secondo lo schema personalista di Emmanuel Mounier), la *relazione con la natura* (relazione ecologica, che interpreta la seconda struttura fondante di Mounier,¹² cioè l'«esistenza incorporata»), la *relazione con gli altri* (relazione sociale, a cui corrisponde la «comunicazione», terza struttura fondante di Mounier) e infine la *relazione con il Trascendente* (relazione religiosa, in cui si risolve la quarta struttura fondante di Mounier, cioè la «libertà»). In quest'ultima relazione, sempre secondo Mounier, sta la radicale dignità di ogni persona, che si eleva oltre se stessa, sorpassandosi in una produzione continua. In questo prospetto teorico si può capire come la dimensione dell'umano, e quindi anche del religioso, sia interna e nello stesso tempo esterna alla dimensione sociale. In ogni caso umano e sociale non coincidono, ma si richiamano a vicenda con una reciprocità dinamica, che rinvia a una varietà di combinazioni possibili.

Non è fuori luogo a questo punto richiamare la storia del concetto stesso di persona, termine latino, che è entrato nell'orizzonte della cultura europea nel IV-V secolo, cioè al tempo delle dispute trinitarie e cristologiche. Per interpretare le relazioni interne tra Padre, Figlio e Spirito Santo, si sono qualificati i tre soggetti divini come persone. Ma è soprattutto per dare una veste culturale alla loro relazione *ad extra*, tra natura divina e natura umana, che si è giunti alla definizione di Cristo come persona, cioè come relazione ipostatica delle due nature. Per cui sono molto grato a Donati di essersi interrogato sul ruolo della relazione, come concetto generalizzato, nei rapporti fra sociologia e religione. Esso sarà tanto più fruttuoso nel confronto tra sociologia e teologia se si tiene conto, nella mappazione del discorso teologico, non solo delle relazioni trinitarie interne, ma anche, e soprattutto, di quelle esterne, cioè del Cristo e della sua vicenda terrena. Infatti la relazione religiosa tra immanenza e trascendenza, analizzata dalla sociologia della religione, trova il suo referente teologico più esplicito proprio nell'incarnazione del Figlio di Dio, proclamata dal cristianesimo.

¹² CAPRARO, *L'esperienza religiosa nella scienza sociale*, cit., 167-172.

4. Il futuro della società

In questo orizzonte teorico è possibile finalmente rispondere alla domanda sul futuro della religione. La prospettiva condizionale della scienza sociale offre in proposito una risposta chiara: se la relazione con il Trascendente avrà un elevato significato per il soggetto, questi svilupperà una forte religiosità personale, che potrà avere particolari risonanze anche a livello di esperienza mistica. Se invece la relazione con il Trascendente avrà un debole significato per il soggetto, anche la sua religiosità sarà debole e potrà sciogliersi del tutto nell'ateismo, detto appunto «dissolutorio», in quanto verrà meno la stessa domanda circa la trascendenza, cioè non avrà più senso interrogarsi sull'esistenza o meno di Dio. In tal caso però rimarrà comunque aperta la domanda sul significato della vita e della morte, che avrà però delle risposte per lo più immanenti. Quest'ultimo interrogativo rinvia all'area della dimensione spirituale dell'uomo, configurabile anche come nostalgia del Trascendente.

Secondo i risultati delle indagini sociali sui valori degli europei del 1980 e del 1990 si può affermare che oggi, rispetto a una decina d'anni fa, sono più numerose le persone che si pongono l'interrogativo esistenziale sul senso della vita e della morte, specie tra gli intellettuali e i residenti in città, cioè nel cuore stesso delle società industriali avanzate. Un riscontro empirico del genere e altri a esso analoghi consentono di individuare una probabile via d'uscita dalla postmodernità proprio in quella civiltà dell'uomo (il nuovo umanesimo), che sta prendendo forma sullo sfondo della frammentazione sociale, tipica della modernità in crisi. Questa è la risposta, per ora possibile, al più generale interrogativo sul futuro della società.¹³

Anche lo storico Paolo Prodi, al termine del suo voluminoso saggio *Il sacramento del potere*,¹⁴ dedicato all'evoluzione istituzionale del giuramento politico in Occidente, avanza alcune considerazioni in questa direzione sotto il titolo emblematico «Tra passato e futuro». Per ristabilire un'identità collettiva e la sovra-

¹³ G. ZIZOLA, *Il futuro possibile*, Soveria M.lli (CZ) 1987; W. HUBER-H.R. REUTER, *Etica della pace*, Brescia 1993; L. BOFF, *Nuova era. La civiltà planetaria. Sfide per la società e per il cristianesimo*, Assisi 1994.

¹⁴ PRODI, *Il sacramento del potere*, Bologna 1992.

nità, ora frantumate in una miriade di centri di potere, giacché non gli sembra sufficiente il semplice contrattualismo tecnico e procedurale («i contratti di condominio»), egli invoca il recupero di un corretto rapporto tra etica e politica, tra coscienza e comportamenti. A Prodi sembra in ogni caso difficile sfuggire da un lato alla banalizzazzione della politica e dall'altro alla sua sacralizzazione immanente senza postulare un referente meta-politico, di tipo religioso e/o morale. Lo sfondamento culturale dell'immanenza, che è implicito in questa impostazione storica, ben si correla con la relazione con il Trascendente, che è postulata invece dalla teoria dell'esperienza religiosa, elaborata in ambito sociologico.

5. Il futuro del cristianesimo

Sociologi, storici, filosofi e teologi presentano delle convergenze di prospettiva anche in relazione agli altri due interrogativi sul futuro del cristianesimo e della chiesa, che sono stati problematizzati nel dossier preparatorio e ora sono offerti alla riflessione del convegno. Tutti sono concordi nell'affermare che la simbiosi totalizzante di cristianesimo, cultura e società, che andava sotto il nome di «cristianità», oggi non esiste più. È venuta meno infatti la struttura di plausibilità sociale che garantiva all'universo simbolico cristiano il monopolio della verità. Questo è il significato minimale dell'ipotesi del post-cristianesimo, che prevede anche una marcata diversità di visioni del mondo (il mercato o la fiera delle religioni), lo sviluppo della teologia delle religioni non cristiane e la necessità del confronto interreligioso, di tipo dialogico o conflittuale.

Inoltre, il prevalere della religiosità personale sulle religioni istituzionali, comporterà la compresenza di un cristianesimo individualistico (*Believing without belonging*), senza quindi un'appartenenza ecclesiale esplicita, e di un cristianesimo comunitario (*Believing with belonging*), associato invece a un'appartenenza ecclesiale, che sarà però di tipo carismatico più che istituzionale. Nel primo caso si verrebbe a realizzare quanto prospettato da Romano Guardini già nel 1950 nel suo saggio *La fine dell'epoca moderna*, in cui la postmodernità era presentata come il tempo della «fede nuda», priva cioè della religione. A questa prospettiva farà eco in seguito Ignazio Silone con la sua proposta di una spe-

ranza senza la fede o, meglio, di una fede solo coscienziale, cioè di un impegno etico per il bene senza la certezza della verità.

6. Il futuro della chiesa

Sul versante invece del cristianesimo comunitario si colloca la riflessione circa il futuro della chiesa¹⁵ e, per quanto riguarda la teologia pratica, la prospettiva della futurologia pastorale. Questo è il titolo del quarto volume della *Teologia pastorale* di Paul Zulehner,¹⁶ che ha suscitato notevole interesse in Italia e ha stimolato anche l'organizzazione di questo convegno. Mi permetto solo di sottolineare la singolare coincidenza delle sue posizioni con quanto lo storico Jean Délumeau prospetta al termine del suo saggio «Due modelli di cristianesimo», che chiude la serie di contributi pubblicati nel volume collettaneo *Cristianità e cristianizzazione: un itinerario storico*.¹⁷ Délumeau delinea un futuro paradossale, perché si dovranno conciliare «in una sintesi ecclesiologica e religiosa nuova i seguenti tratti apparentemente inconciliabili:

- la libera adesione dei fedeli e un numero sufficiente di adepti;

- la libertà nei confronti dello stato e la necessità di avere un peso reale nelle cose del mondo; la possibilità di intervenire nella vita quotidiana senza essere al potere e senza nemmeno costituirsi in contropotere;

- la proclamazione del mistero e della dimensione verticale del cristianesimo non disgiunta dalla permanente attenzione alle necessità orizzontali della giustizia su scala mondiale e dell'apertura alle ricerche scientifiche;

- la ridefinizione del governo della chiesa (è illusorio immaginarla senza un governo) e la concertazione dei fedeli;

- la necessaria unità cristiana e il non meno necessario decentramento per ridare peso alle chiese locali;

- la promozione della donna nella chiesa e, nello stesso tempo, il rifiuto di qualsiasi neo-clericalismo».¹⁸

¹⁵ V. FAGIOLO-G. CONCETTI (a cura), *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del Sinodo dei vescovi*, Firenze 1969.

¹⁶ ZULEHNER, *Futurologia pastorale*, Brescia 1992.

¹⁷ J. DÉLUMEAU, «Due modelli di Chiesa», in J. DÉLUMEAU ET AL., *Cristianità e cristianizzazione: un itinerario storico*, Casale Monferrato 1984, 271-282.

¹⁸ Ibidem, 282.

Se queste sono le sfide paradossali, che la chiesa dovrà affrontare in futuro, non credo sia un paradosso concludere il mio intervento sul confronto tra sociologi e teologi proprio con la citazione di uno storico, il Délumeau, che del resto mi è stato suggerito da Luigi Sartori nel workshop preparatorio di Padova in conformità alla sua tendenza, notoriamente ecumenica, di allargare gli apporti dialogici e i riferimenti disciplinari. A Sartori va il mio sincero ringraziamento per aver accettato la mia collaborazione nel coordinamento scientifico del convegno e per i preziosi consigli che mi ha dato durante questo impegno culturale.

Bibliografia

- S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1990.
- , «Sulla costituzione antropologica del religioso», in *Religioni e Società*, VIII(1993), 16, 16-21.
- , «Sulla costituzione antropologica del religioso. Alcune precisazioni», in *Religioni e Società*, IX (1994)19, 121-122.
- G. AMBROSIO, «Teologia fondamentale e sociologia. Necessità e difficoltà del confronto», in L. SARTORI (a cura), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, ISR in Trento, Dehoniane, Bologna 1982, 95-111.
- G. BOF (a cura), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, ISR in Trento, Dehoniane, Bologna 1994.
- L. BOFF, *Nuova era. La civiltà planetaria. Sfide per la società e per il cristianesimo*, Cittadella, Assisi 1994.
- S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993.
- G. CAPRARO, *L'esperienza religiosa nella scienza sociale. Lineamenti di sociologia della religione*, Messaggero, Padova 1990.
- , «La svolta della sociologia della religione in Italia», in *Presbyteri*, 28(1994) 1, 50-54.
- J. DÉLUMEAU, «Due modelli di Chiesa», in J. DELUMEAU ET AL., *Cristianità e cristianizzazione: un itinerario storico*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 271-282.
- K. DOBBELAERE, «Religione e valori in Europa e nell'America settentrionale», in G. CAPRARO (a cura), *I valori degli europei e degli italiani negli anni Novanta*, Regione Autonoma Trentino-Alto Adige, Trento 1995, 125-172.
- P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.
- V. FAGIOLO-G. CONCETTI (a cura), *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa. Dalla prima alla seconda assemblea del Sinodo dei vescovi*, Vallecchi, Firenze 1969.
- R. GUBERT, «L'Italia tra post-modernità e neo-tradizione: un'ipotesi conclusiva non storicista», in G. CAPRARO (a cura), *I valori degli europei e degli italia-*

- ni negli anni Novanta, Regione Autonoma Trentino-Alto Adige, Trento 1995, 525-541.
- W. HUBER-H.-R. REUTER, *Etica della pace*, Queriniana, Brescia 1993, (ed. or. 1990).
- F.-X. KAUFMANN, *Sociologia e teologia. Rapporti e conflitti*, Morcelliana, Brescia 1974, (ed. or. 1973).
- T. LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1991.
- D. MARTIN ET AL., *Sociology and Theology. Alliance and Conflict*, The Harvester Press, Brighton 1980.
- C. PRANDI, «Scienze sociali e religione: prospettive socio-antropologiche nello studio delle religioni», in L. SARTORI (a cura), *Le scienze della religione oggi*, ISR in Trento, Dehoniane, Bologna 1983, 207-260.
- , «Sociologia e religione in Italia: la costruzione di una tradizione», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993, 15-35.
- P. PRODI, *Il sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.
- G. ZIZOLA, *Il futuro possibile*, Rubbettino, Soveria M.lli (CZ) 1987.
- P.M. ZULEHNER, *Futurologia pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani*, Teologia Pastorale n. 4, Queriniana, Brescia 1992.

IV

COMMENTO ALLE RELAZIONI

COSTANTINO CIPOLLA¹

Intervenire a caldo su queste relazioni è indubbiamente problematico. Quelle delle quali ho potuto avere in anticipo il testo sono sicuramente belle, serie, lavorate, organiche, pur se molto diverse tra di loro. E non solo per ragioni disciplinari. Sono diverse tra di loro in quanto impostano metodologicamente ed epistemologicamente il problema. Ma l'incrocio, il tentativo, lo sforzo, la proposta di trovare dei posti alla sociologia e alla teologia a partire dai rispettivi punti di vista c'è, è stato fatto, è stato organizzato. Devo dire che, rispetto alla letteratura esistente, mi sembra un passo avanti. C'è da dire infatti che quello che citano gli autori non è letteratura specifica che si occupi di questo. Probabilmente ci sono stati molti incontri tra sociologi e teologi, ma non grande produzione che noi possiamo controllare e analizzare (il professor Capraro e gli altri relatori ci hanno fatto vedere che in realtà quello che c'è è piuttosto scarso).

Direi anche che vi è un tentativo innovativo di cercare delle soluzioni. Questo al di là dei risultati (perché le due proposte sono certamente innovative da questo punto di vista), ma anche come fase storica lungo la quale si arriva ad affrontare un certo problema.

Donati sostanzialmente dice: «Solo se la teologia diventerà relazionale sarà possibile e fecondo un vero confronto». Un confronto quindi tra sociologia e teologia è possibile dentro un approccio relazionale. L'estensione di un paradigma che nasce dentro la sociologia e in qualche modo diventa utile per l'interpreta-

¹ Testo trascritto da Maurizio Gentilini e rivisto dall'autore.

zione dell'altro e soprattutto per un confronto. A questo Donati associa la centralità dell'opzione trinitaria – dice esplicitamente di fare un discorso nell'ambito della teologia cattolica e con riferimento a questa dimensione (altrimenti questo tipo di approccio non potrebbe stare in piedi) – e va nel campo avverso, seppur per via «meta». Il modello C dei tre proposti è una meta, un qualcosa che sta fuori e riflette su sociologia e teologia e cerca a livello epistemologico di fornire un luogo di confronto.

Privitera non segue questo schema, ma parte dal presupposto che ognuna delle due discipline ha delle proprie specificità metodologiche e può dare qualche cosa all'altra. La teologia produce escatologicamente in maniera trascendentale, verticale, lavora sui risultati della sociologia (che fornisce, nella sua autonomia, una serie di dati descrittivi utili per la teologia) e nessuna delle due, in questa loro diversità, può diventare etica. Questa opzione secondo me è problema, nel senso che vi è una frattura tra queste due dimensioni e l'etica. Vorrei anche rifarmi alle due relazioni, dato per scontato che le abbiate attentamente valutate (cosa che non è scontata poiché le relazioni sono molto difficili e molto concettuali e probabilmente anche i passaggi che sono stati saltati sono ancora più difficili di quelli che sono stati detti).

A Donati proporrò tre quesiti:

1) Donati dice: «Passiamo dall'insegnare all'apprendere». Questo mi colpisce un po' perché, nell'ottica donatiana, il concetto di relazione fa sì che, in qualche modo, come dirà in vari luoghi della relazione, la distinzione è sempre relazionale. Quindi l'insegnare e l'apprendere in realtà, nella prospettiva donatiana, dovrebbero sempre presupporci. Come individuo e società rimandano l'uno dall'altra, non vedo come qui il rovesciamento sia tale per cui l'apprendere esclude l'insegnare. Io credo che siamo in presenza di un'ipotesi che potrei definire, col suo linguaggio, «relazionale». Anche qui le due discipline non devono limitarsi ad apprendere l'una dall'altra, ma a fornire qualcosa di se stesse reciprocamente, secondo una logica di coproduzione, di integrazione, nel senso di sintesi migliorativa delle singole produzioni. Altrimenti, a mio modo di vedere, si ricade nell'errore popperiano – che si limita a rovesciare il positivismo – per cui si arriva all'ipotesi che si apprende non come si impara, non secondo la prospettiva positiva, cioè per puri rinforzi positivi (si impara ad andare in macchina perché si fanno tutte le curve giuste. Popper dice che si impara perché si esce di strada, cioè dall'errore). Mi pare che,

come in quel caso, insegnare e apprendere siano due meccanismi che, nello scambio tra le discipline, vadano salvaguardati.

2) Il secondo problema è più delicato. Donati ad un certo punto scrive: «Il confronto o è relazionale o non è». Se questo essere relazionale significa (come lo stesso Donati afferma in più luoghi) che la distinzione presuppone poi la relazione e quindi un contributo di coproduzione tra l'uno e l'altro di ciò che viene distinto, e quindi mai un'ontologia del confine tra le due, allora la cosa non rappresenta per me un problema. Ma se questo vuol dire che il confronto può essere solo dentro un monoparadigma, allora il problema esiste, perché il pluralismo è comunque essenziale, dentro la sociologia e in ogni luogo. L'idea che solo un paradigma possa confrontarsi con un altro mi sembra, da questo punto di vista, problematica.

3) L'epistemologia relazionale trinitaria, che secondo me è un passaggio forte, centrale. Donati aveva già affrontato l'argomento nel suo testo fondativo di questo approccio, *Teoria relazionale della società* (aveva già impostato il problema in una nota a p. 60 e qui lo sviluppa e lo porta alle estreme conseguenze). Io chiedo a Donati: È legittimo e tecnicamente, concettualmente, professionalmente possibile per un sociologo spostare il problema dentro questa relazionalità che in fondo è trascendente? (Questa domanda è stata posta, tangenzialmente, anche da Capraro). È legittimo per un sociologo spingersi fino a questi livelli? La sociologia ha un suo posto rispetto al quale fare i conti? In un certo senso, non è porre la trascendenza prima dell'immanenza, o una trascendenza senza immanenza, e comunque rovesciare il primato che la teologia dovrebbe avere su queste dimensioni? Di fronte al mistero fondamentale del cristianesimo, la Trinità, io mi pongo questo problema (un problema dibattuto dalla teologia trinitaria in vari luoghi nei secoli e risolto in vari modi e che rimanda all'unità nella distinzione e alla distinzione nell'unità). Nella storia di questa posizione, se si assolutizza l'unità resta il monismo e si perde di vista la trinità. Se si assolutizzano le unità si arriva al famoso «triteismo» (riportato in tutti i dizionari di teologia). Ma se si assolutizzano le relazioni si ottiene il dissolvimento delle unità dentro questo meccanismo. Se non è così, alla relazione si deve associare qualcosa d'altro (non è sufficiente il paradigma relazionale). Se si accetta un principio di pericorese o di penetrazione, allora evidentemente il paradigma diventa essenza-relazione, non più solo paradigma relazionale, ma il confronto av-

viene a livello di essenza-relazione perché non si può più ipotizzare una forma di compenetrazione che non presupponga degli enti che si compenetrano e limitata alla relazione.

Voglio sottolineare un'altra cosa molto importante: la lettura che Donati fa dell'approccio hegeliano (e che io condivido pienamente). Donati sposta il problema della sintesi finale non come evoluzione lineare, ma all'interno di una logica per cui da una parte vi è la tesi, dall'altra l'antitesi, ma la sintesi sta nel mezzo. Sostanzialmente vi è una sorta di approccio generativo. Questo mi è piaciuto molto perché risponde, secondo me, a un principio che in fondo è quello della vita. La sociologia in fondo è il due, è la vita, la necessità del due: maschio e femmina. Da questa necessità, da questa impossibilità derivano il due, la sociologia, il vivere associati ecc. Allora si può capire come ci troviamo di fronte a un modo di leggere sostanzialmente la vita secondo questo meccanismo: il due più la generazione di questo due, che non necessariamente è un discorso di natura lineare e che comunque presuppone la generatività, la sinergia relazionale, l'immanenza della trascendenza e viceversa, e così via.

E poi c'è il problema del confronto. Qui devo fare una considerazione critica verso Donati. Donati dice: «Il confronto può avvenire a livello C» (il livello A è quello dell'osservazione della teologia; il livello B della sociologia; il livello C è quello della metateoria, quello che sta fuori). Donati scrive: «La teologia è *observer dependent* come la sociologia». Qui secondo me c'è un problema. Io non uso mai questo termine perché c'è sempre un'autonomia relativa in processi che presuppongono forme di relazione. Non vi è mai la dipendenza dell'osservato da colui che osserva, ma vi è un'autonomia relativa anche nell'osservato, come vi è un'autonomia relativa da parte dell'osservatore. In realtà ci troviamo nella condizione per cui l'esito di un'osservazione è sempre una produzione in parte di chi osserva, ma in parte di chi è osservato (anche perché, se non ci fosse questa reciproca autonomia, non ci sarebbe tolleranza conoscitiva). Questo valeva nel realismo, quando il soggetto doveva morire nell'oggetto, ma vale anche quando si usa il termine di *observer dependent*. Questo vale anche per la metateoria che sta fuori (il livello C), ma che sta anche dentro. Non ci può essere ontologia di confine a questo livello, perché altrimenti ci sarebbe a tutti i livelli. C'è anche laddove Donati dice: «In fondo la distinzione relazionale tra individuo e società, quando io la introduco, presuppone che l'individuo

sia sempre un po' dentro la società e un po' fuori, come la società è sempre un po' dentro e un po' fuori gli individui». Ma questo principio epistemologico vale in tutte le categorie osservative e vale in tutti i rapporti tra teorie e tra discipline. È un principio epistemologico che qui, secondo me, non viene ripreso, per cui pongo questo problema a Donati.

Privitera dice che la teologia è scienza. Dal mio punto di vista la teologia non è scienza. Ma cosa vuol dire questo? Che la verità è della scienza? Assolutamente no! Questo sarebbe becero positivismo, che crediamo di aver superato (per lo meno dopo Popper, che ha riabilitato pienamente la metafisica e che ha riabilitato una serie di verità). Io personalmente ritengo che la verità appartenga, nella vita come nel lavoro professionale, alla verifica empirica e razionale (che è proprio della scienza), alla razionalità come tale (che non ha bisogno di metodiche empiriche specifiche per affermare la propria verità), e all'irrazionalità (l'amore non è in qualche modo verità, anche se «mistica», anche se non razionalmente verificabile?).

Esiste quindi una verità filosofica e teologica che ha una sua legittimazione, un suo posto. A ognuno il suo posto, e in questa logica di interscambio ognuno porta la sua verità. Da questo punto di vista dico che la teologia non è una scienza. Questa non è una diminuzione, bensì è un'elevazione, un ruolo diverso. Quante volte, discutendo con i filosofi, ci viene fatto notare come loro posseggano la vera verità, mentre noi ci occupiamo di dati modesti ed empirici?

Un altro problema è rappresentato dalla *avalutatività* e dalla *neutralità*.

Privitera dice che l'avalutatività è pericolosa perché non ci permette più di utilizzare i termini di «peccato», «colpa» ecc. Io, in un certo senso, sono meno oggettivista di Privitera, in quanto ritengo che l'ateismo sia pressoché impossibile. La postulazione dell'ateismo metodologico è per me impossibile. Il solo fatto di fare una ricerca presuppone le selezioni, che rimandano a valori, quindi relazione ai valori e quindi un ritorno dei valori nell'ambito di qualsiasi attività che riguardi in qualche modo l'uomo. Siamo impastati di significati, di senso, agiamo per intenzionalità. L'idea che la scienza sociale si possa esonerare da queste commissioni è impossibile. L'etica è impastata con la sociologia in "n" modi, in "n" dimensioni e quindi ci torna sempre dentro. Il problema sta nel fatto che noi siamo costretti a esplicitare le scelte

che facciamo, a darne conto. La scienza esiste in quanto pubblicità, altrimenti non ci sarebbero neanche i brevetti, i confronti... altrimenti non saremmo qui a discutere. L'entrata dei valori dentro la sociologia è infinita. Qualsiasi esempio di ricerca io dovessi fare, si vedrebbe come, nel ciclo metodologico dell'informazione scientifica, l'arrivo dei valori, dall'inizio al momento della diffusione finale, sia presente, si imposti in mille modi. Questo non vuol dire esprimere valutazioni come tali, ma significa l'impossibilità di non assumere posizioni. Da questo punto di vista non sarei quindi così pessimista.

Privitera dice: «Sociologia e teologia non orientano la storia, in quanto l'una è escatologica, l'altra è esonerata dalla morale». Io penso che questo non sia vero, nel senso che non è possibile. Parlo da sociologo. Io dico che fare sociologia non è slegato dalla morale. Anche se si tratta di un sondaggio politico che pubblico su di un giornale e intenzionalmente non so che effetti avrà, questo condiziona l'opinione pubblica, se non altro perché viene veicolato secondo queste prospettive. Se poi faccio questo addirittura per utilizzarlo a fini interni (ammesso che questa sia scienza), siamo di fronte alla strumentalizzazione del lavoro scientifico. Ma io dico che in qualche modo l'autoesonero del ricercatore è sempre difficile. Io rovescio la prospettiva. Una volta si diceva che il sociologo deve essere estraneo, oggettivo e neutrale. Io dico che è impossibile esserlo, perché, anche se si è neutrali, si prende posizione su di un tema quando le cose del mondo accadono e quindi si va a finire per influenzare quel flusso, in maniera intenzionale o non intenzionale.

Chiudo con due osservazioni brevissime. La sociologia e la teologia non sono esperienza religiosa e con questa non vanno confuse. Da questo punto di vista nessuna delle due può detenere la verità ultima. Se sociologia e teologia non restano distinte (pur se collegate, metodologicamente e pluralisticamente) quindi se non vivono come due autonomie relative, l'una delle quali rimanda all'altra e ne ha bisogno rispetto ai temi che tratta, c'è il rischio del fondamentalismo. Io credo che la sociologia abbia almeno due compiti, perché non può essere una scienza che, vivendo in un mondo pieno di valori, possa esimersi da certi doveri. Ognuno farà le proprie scelte, da questo punto di vista.

In fondo la relazione di Donati prende posizione in maniera precisa su tutta una serie di temi. Io ne sottolineo solo due dal mio punto di vista.

La tolleranza. In una società sempre più multietnica, multirazziale, multireligiosa, multi... il problema dell'altro, del come trattare l'altro (Donati ad un certo punto introduce il concetto di empatia, portato in sociologia da Ardigò). Il rapporto con l'altro in chiave quotidiana, epistemologica ecc. è un problema fondamentale.

Il problema della disuguaglianza tra gli uomini resta cruciale e comunque non molto lontano da quello della tolleranza.

Se tutto questo è vero noi, nell'affrontare questi temi, nel fare queste relazioni, non ci siamo esonerati dal problema del tempo, perché in fondo il futuro è l'essenza del tempo e l'essenza dell'impegno in questa direzione. Credo che queste due relazioni, pur non formalmente orientate sul problema del tempo, siano un contributo importantissimo e fondamentale in questa direzione.

Bibliografia

- C. CIPOLLA, *Teoria della metodologia sociologica*, Angeli, Milano 1995.
—, *Il posto della sociologia*, Morcelliana, Brescia 1990.
—, *Dopo Popper*, Borla, Roma 1990.

CHIESA ED ECCLESIOLOGIA DI FRONTE AL FUTURO

SEVERINO DIANICH

1. Premessa

Cristiani comuni, teologi e vescovi dovrebbero essere, per la loro fede, ben temperati nella meditazione del futuro del mondo e della chiesa. Se tutto l'Antico Testamento ci testimonia essenzialmente la fede nella promessa divina e se il Nuovo Testamento ne è il compimento in Cristo e il rilancio verso la pienezza del Regno che ancora attendiamo, è naturale che la dimensione del futuro appaia come l'asse portante di tutto l'impianto della fede biblica. Fede e carità hanno nella speranza la loro chiave di volta.

Qui però siamo chiamati a riflettere sul futuro della fede prospettando possibilità e impossibilità, opportunità e difficoltà di un dialogo con le scienze umane, in particolare con la sociologia. Queste possiedono strumenti idonei per prevedere ed, eventualmente, progettare, i quadri della nostra esistenza in questo ultimo scorcio del secondo millennio e nell'avvio del terzo e si tratta di strumenti che non sono in dotazione né della fede né della teologia.

Su questa pista incontriamo determinate previsioni sul futuro della religione in genere e del cristianesimo, delle chiese e della chiesa cattolica romana in particolare. A questo proposito abbiamo visto prospettati alcuni scenari del nostro domani nel dossier preparatorio di questo convegno.

Non mi sembrerebbe corretto a questo punto impostare la riflessione come se la sociologia dovesse dirci quale sarà la situazione in cui si troverà la chiesa nel futuro e la teologia dovesse progettare gli aggiustamenti di rotta che le si impongono per continuare a svolgere la sua missione. Non che si tratti di un'opera-

zione da doversi sconsigliare. È che si può dubitare debba essere la teologia nella sua funzione teoretica ad assumersi questo compito. La teologia pratica o pastorale trova qui uno dei suoi campi di lavoro, ma la teologia sistematica è chiamata piuttosto ad affrontare i problemi previ, quelli delle categorie con cui si può impostare il problema e della congruità o incongruità dell'intreccio fra la riflessione della fede e la ricerca scientifica in sociologia. L'ecclesiologia poi dovrebbe interrogarsi sugli sviluppi dell'autocoscienza ecclesiale, sulle incidenze che un certo moto evolutivo ha su di essa e sui grandi valori in gioco, da non perdere di vista mentre ci si muove verso il domani. È quanto cercheremo di fare in queste pagine.

2. Futuro della scienza e futuro della fede

C'è un futuro che l'uomo è in grado di prospettarsi con la sua intelligenza e di calcolare con strumenti scientificamente elaborati. È quel domani che è essenzialmente commensurabile all'oggi: infatti il futuro può essere oggetto di una ricerca scientifica solo in quanto è analizzabile sulla base di parametri acquisiti con certezza, già dati e non di là da venire, quindi già individuati nelle esperienze del passato o del presente.

Il futuro annunciato dalla parola di Dio, cioè il futuro della fede, invece, è incommensurabile a qualsiasi dato già posto nell'esperienza dell'uomo e già analizzato e misurato da lui con suoi strumenti. Basti ricordare uno fra i tanti testi del Nuovo Testamento che qui si potrebbero citare. Paolo ai Romani scrive: «Le sofferenze del momento presente sono *ouk áxia* (non degne, non proporzionate) rispetto alla gloria futura».¹ La ragione di questa affermazione è quasi ovvia: se nella fede ci si aspetta un futuro che viene da Dio e che, proprio in quanto trascende progetti e possibilità dell'uomo, ci rassicura e ci salva, la sua incommensurabilità rispetto ai progetti umani sta per definizione, *sic et simpliciter*.

Posto al sicuro il carattere fondamentalmente trascendente del futuro della fede, bisogna rilevare che l'escatologia cristiana, a differenza di quella ebraica, comprende anche una concezione

¹ Rm 8,18.

dell'*éschaton* come realtà già compiuta, nonostante che la storia continui il suo cammino e si proietti verso un *éschaton* futuro. L'evento cristiano decisivo, infatti, verso il quale ogni tempo si proietta, è Gesù Cristo. La sua risurrezione si colloca fra storia e metastoria, come un evento che appartiene allo stesso modo al passato, al presente e al futuro. In quanto, quindi, la sua risurrezione investe delle sue dimensioni tutta la sua storia, anche ciò che è accaduto nella sua vicenda di uomo di Nazaret e che appartiene al patrimonio della storia umana passata, è il nostro futuro.

È proprio da questa duplicità di prospettiva della considerazione cristiana del tempo che deriva quell'atteggiamento apparentemente contraddittorio di Gesù nei confronti della valutazione del presente e del futuro. Pensiamo, per esempio, al rimprovero che egli rivolge a chi non è capace di interpretare i segni dei tempi e riconoscere il valore del presente: «Sapete interpretare l'aspetto del cielo e non siete capaci di capire i segni dei tempi»;² e ancora in Luca: «Come mai non sapete riconoscere il tempo presente?». ³ Qui Gesù sembra appellarsi all'esigenza che il discepolo almeno intraveda in lui e nel suo rapporto con lui l'avvento del nuovo eone, che egli attende e nel quale spera. Non riconoscere questo avvento nella presenza fra gli uomini della persona del Cristo è mancamento della fede. Altrove invece egli sembra voler condannare la presunzione di chi intendesse scrutare i tempi alla ricerca di misurarne il cammino e calcolarne le tappe future: «Se qualcuno vi dirà: "Ecco, il Cristo è qui" o "È là", non ci credete». ⁴ Alle curiosità dei discepoli, prima del suo ritorno al Padre, egli reagisce imponendo: «Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla sua scelta». ⁵ Per Paolo voler calcolare il futuro è perfettamente inutile: «Fratelli, non avete bisogno che io vi scriva a proposito dei tempi e dei momenti: lo sapete perfettamente: il giorno del Signore viene come un ladro nella notte». ⁶

Viene così rigorosamente affermata la trascendenza del futuro di Dio e l'assurdità di volerlo incamerare all'interno di grandezze misurabili, come se fosse ancora un futuro di uomini quello che

² Mt 16,3.

³ Lc 12,56.

⁴ Mt 24,23.

⁵ At 1,7.

⁶ 1Tss 5,1s.

si attende e non avvento di Dio. La sua irruzione nel mondo, comunque avvenga, sarà sempre irruzione del Totalmente Altro.

Lo sguardo della fede quindi, proteso verso il futuro, porta con sé una turbativa dei parametri con i quali l'uomo, con le sue unità di misura sperimentate nel passato e nel presente, legge le dinamiche che lo muovono in avanti. Questo avviene perché il credente vede il rapporto fra il presente e il futuro segnato dall'incombenza sulla storia di una grandezza disomogenea, quella del Regno di Dio. La metafora del Regno dice dominio, potere di determinare l'andamento delle cose. L'annuncio e la speranza del Regno significano quindi il convincimento che il futuro dell'uomo e del mondo non sta nelle mani degli uomini, né di alcuna potenza misteriosa, né della natura, né del fato, ma nelle mani di Dio. In quanto però il progetto divino si è manifestato in ordine alla sua realizzazione nella vicenda storica di Gesù di Nazaret, bisogna dire che nella storia del passato e nel presente sono rilevabili le sue tracce. In questo senso la contemplazione del futuro del mondo ha un suo luogo nella memoria di Gesù. L'ossimoro della *memoria futuri* ricongiunge il ricordo della sua morte con la prospettiva della sua risurrezione e colloca l'*éschaton*, che uno si attenderebbe sempre ed esclusivamente davanti a sé, anche alle sue spalle. Chi è passato lascia tracce: ma qui le orme incavate nella nostra storia dal passaggio di Gesù sono tracce di uno che deve venire e che stiamo aspettando, sono segnali del nostro futuro.

Questo modo anomalo della fede di collocarsi nel tempo è la fonte della difficoltà di un approccio comune della teologia e della sociologia al problema del futuro. D'altra parte è anche il principio di un approccio in qualche maniera possibile, tanto quanto l'incommensurabile futuro di Dio si è calato nella misura umana di ciò che Gesù di Nazaret ha detto e fatto nella nostra storia. Inoltre non dovrebbe essere considerato banale da parte delle scienze umane tenere conto che l'«anomalia» della fede è comunque un dato vissuto di fatto da parte di coloro che credono: l'esistenza di persone e di aggregazioni sociali che si atteggiavano di fronte al futuro in questo modo può influire, poco o molto, sull'intera rete dei rapporti sociali e quindi sull'andamento complessivo della storia umana. San Francesco – tanto per portare un esempio – si è comportato certamente in maniera anomala. Le ragioni del suo agire non sono assumibili come criteri per la conduzione scientifica di una qualsiasi impresa, però gli effetti del

suo comportamento sulla società in cui è vissuto non possono essere ignorati da chi studia con metodologia scientifica gli sviluppi della società umana.

3. Conseguenze per la coscienza storica della chiesa

Il modo di porsi del cristiano rispetto al tempo è, quindi, assai singolare. A questo punto, però, bisogna anche ricordare che il soggetto cristiano operante nella storia non è tanto, o almeno non è solo il singolo credente, bensì quel soggetto collettivo che è la comunità cristiana, cioè un'aggregazione sociale che si muove all'interno della società civile con il suo scopo, i suoi strumenti specifici, il suo stile, i suoi ritmi, le sue prospettive. Da questo punto di vista, soprattutto, nasce il bisogno e si apre una possibilità di mettere in qualche modo a confronto il modo di «scrutare i segni dei tempi» della fede e quello di altri saperi umani, della sociologia, della futurologia, della cibernetica ecc.

Il primo dato emergente dal confronto è che la fede, rispetto ad altri saperi, è più sicura e, allo stesso tempo, più reticente rispetto al futuro. Ciò che Dio ha promesso, salvezza e vita, è certo come nessun'altra cosa desiderata e sperata, ma il come e il quando è radicalmente imprevedibile: è un futuro certo ma apofatico. Da questo punto di vista la chiesa non può muoversi nella storia che con l'autocoscienza di una fondamentale imprevedibilità del suo futuro nei suoi singoli aspetti e nelle sue tappe determinate; questo all'interno della certezza che la promessa divina alla fine non potrà essere smentita: «Le porte degli inferi non prevarranno contro di essa».⁷

Il futuro *apofatico* della fede diventa *apofantico* solo nella memoria. In questo senso la chiesa vede il suo futuro condizionato dal suo passato ancor più di quanto lo sia ogni possibile futurologia scientifica che opera sui parametri di esperienze trascorse. La *memoria Christi*, infatti, che le offre i criteri fondamentali per rapportare il suo presente al suo futuro, non fornisce solo parametri attraverso i quali si può calcolare quali effetti seguiranno a certe premesse. Essa condiziona l'attesa cristiana molto di più di quanto la misurazione di esperienze passate o presenti condizioni

⁷ Mt 16,18.

previsione e progettazione del futuro al livello scientifico, in quanto la memoria della fede contiene e conserva già misteriosamente compiuto in Cristo ciò che dovrà accadere.

Non che la storia di Gesù debba essere interpretata come un contenitore che porta in sé quasi miniaturizzato l'insieme di tutti gli eventi che il credente si attende gli sopravvengano. Ma c'è quel dato culminante di tutta la sua storia, cioè la sua morte e la sua risurrezione, che costituisce il modulo attraverso il quale si legge tutta la sua vita, a partire dal mistero della sua *kénosi* nell'incarnazione, e anche la nostra e quella del mondo intero.

Se la risurrezione di Cristo è un evento che è già accaduto fra noi, ma che rappresenta per noi non il nostro passato bensì il nostro *éschaton*, la stessa cosa si deve dire anche della sua morte. Non allo stesso modo: se «Dio non ha creato la morte»,⁸ il futuro di Dio non è morte ma vita. La risurrezione di Gesù, però, non è semplicemente un travalicare la morte: è e resta per sempre la risurrezione del crocifisso. Nelle sue apparizioni egli mostra le sue piaghe e non senza ragione l'iconografia cristiana del giudizio finale non omette mai la raffigurazione degli angeli che ostentano gli strumenti della passione.

Per questo la coscienza storica della chiesa si protende al futuro nel dinamismo della speranza che le viene dalla risurrezione di Cristo, nel quale però i segni della croce sono contenuti e sempre fedelmente conservati. Secondo san Paolo è necessario portare il tesoro della risurrezione nei «vasi di creta» della debolezza e della morte, «perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio». Così egli descrive la condizione degli apostoli: «Siamo tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti ma non disperati, perseguitati ma non abbandonati, colpiti ma non uccisi». Questa dialettica di morte e di vita è un costitutivo essenziale dell'esistenza apostolica: «Noi che siamo vivi veniamo esposti alla morte a causa di Gesù, perchè anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale». E in forza di questo l'azione apostolica produce la vita negli altri e dà origine alla chiesa: «Di modo che in noi opera la morte ma in voi la vita».⁹

Questa particolare situazione interiore rende necessariamente anomali ritmi e intenzioni del suo cammino nella storia all'inter-

⁸ Sap 1,13.

⁹ 2Cor 4,7-12.

no della società umana e in rapporto alle altre aggregazioni sociali. Essa, infatti, proibisce alla chiesa di far suo senza condizioni quel principio della massimalizzazione del bene-essere della comunità, che guida necessariamente previsioni e progettazioni del futuro di ogni altro impianto sociale. Alla chiesa non è concesso di lasciarsi determinare esclusivamente da criteri individuanti la direzione verso il futuro vincente. La memoria di Gesù è in questo ambito troppo carica di modelli imperativi. Si pensi all'episodio che ne segnò, all'inizio della sua missione, tutta l'opera: la ricerca del pane, della gloria e del potere, grandi strumenti per un futuro di successo, sono per Gesù tentazione satanica; egli vi contrappone l'ascolto della parola di Dio, l'abbandono fiducioso al Padre e l'adorazione di Dio solo.¹⁰ Su questa via egli incontra la croce, come prova e momento culminante della sua incessante oblazione di sé: «Non sia fatta la mia, ma la tua volontà!». ¹¹ Questo suo atteggiamento è, quindi, per Gesù, la condizione fondamentale dell'esistenza cristiana e del cammino dell'uomo verso la salvezza: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita la perderà: ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà». ¹²

Futuro vincente e futuro perdente qui si intrecciano inestricabilmente. Una progettazione della missione della chiesa che volesse sfuggire a questo intreccio e che intendesse optare esclusivamente per il criterio della massimalizzazione dell'efficienza in vista del successo costituirebbe un'opzione ignara di quella *memoria Christi* che contiene in se stessa tutta la vitalità della promessa, il futuro della comunità cristiana. La solidarietà con i perdenti di questo mondo, secondo il famoso testo di Mt 25 sul giudizio finale, è solidarietà con Cristo e unica garanzia della partecipazione al suo destino glorioso.

Acuta coscienza di questo carattere della missione ecclesiale rivelava don Lorenzo Milani quando, nella sua famosa lettera a Pipetta, puntualizzava con accanimento le ragioni della sua solidarietà con l'amico comunista: «Che me ne sarebbe importato a me della tua miseria? Se vincevi te, credimi Pipetta, io non sarei

¹⁰ Mt 4,1-11.

¹¹ Lc 22,42.

¹² Mt 16,24s.

più stato dalla tua». E poi un progetto chiarissimo per il futuro: «Il giorno che avremo sfondato insieme la cancellata di qualche parco, installata insieme la casa dei poveri nella reggia del ricco, ricordatene Pipetta, non ti fidar di me, quel giorno io ti tradirò. Quel giorno io non resterò là con te. Io tornerò nella tua casuccia piovosa e puzzolente a pregare per te davanti al mio Signore crocifisso».¹³

Con questo non credo si possa sostenere che la chiesa dovrebbe disinteressarsi completamente delle possibilità di successo della sua missione, né che essa non debba scrutare «i segni dei tempi» per conoscere ciò che l'avvenire le riserva, anche attraverso gli strumenti che le scienze umane oggi le mettono a disposizione. Lo stesso fedele adempimento di quell'«Avevo fame e mi hai dato da mangiare», al limite, sarebbe impossibile senza disposizione di mezzi adeguati al fine e progettazione dell'impresa da compiersi con la ricerca di un buon risultato. Né certamente l'opera di evangelizzazione potrebbe essere condotta coerentemente abolendo il desiderio che il vangelo predicato raccolga consensi o scartando qualsiasi piano strategico che serva al raggiungimento dello scopo. In quanto, cioè, procedere verso il futuro di Dio è impresa di uomini, anche se totalmente condizionata al suo dono, alla chiesa incombe il compito, come accade a ogni altra aggregazione umana, di fare progetti per la sua missione e preparare il suo futuro storico con l'ausilio delle scienze umane. Ed è ovvio che i suoi piani debbano risultare il più possibile congrui rispetto alle linee di sviluppo che le scienze delle dinamiche sociali individuano nella situazione presente. In quanto si tratta di instaurare, quindi, un dialogo, come interrogazione, proposta e ascolto, con altre istanze scientifiche, la teologia sembra essere la funzione ecclesiale principalmente chiamata in causa. Da un altro lato, se è compito di ogni coscienza credente e poi, *ex professo*, del magistero ecclesiastico, vigilare sulla qualità evangelica di questi piani, non si può ignorare che la teologia, per la sua essenziale funzione critica, sembra essere chiamata soprattutto a individuare i grandi valori che vengono messi in gioco in qualsiasi proposta e a far funzionare quella che fu detta felicemente «la riserva escatologica» e che è parte integrante di ogni progetto cristiano.

Da un lato, quindi, la teologia deve svolgere incessantemente

¹³ M. GESUALDI (a cura), *Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana*, Mondadori, Milano 1977, 11-13.

la sua funzione critica ed esercitare un costante richiamo alle «anomale» originalità del cammino della chiesa verso il suo futuro; da un altro lato spetta alla teologia anche intravedere nelle prospettive dell'avvenire le piste sulle quali lo Spirito ci sta conducendo «verso la verità tutta intera».¹⁴

Tenendo conto di questa ulteriore prospettiva, il confronto critico dovrà tenere conto del fatto che la *memoria crucis Christi* non può essere richiamata esclusivamente nella sua funzione antitetica alle speranze umane. Se non si deve dimenticare che il risorto è il crocifisso, neppure si può ignorare che il crocifisso è risorto, per cui la memoria di lui è carica di una ricchezza di futuro nella quale la fede è chiamata a intuire con tutta l'audacia possibile le strade nuove del suo cammino.

4. Riflessione teologica su alcune linee di tendenza

Raccogliamo ora dal dossier di G. Capraro, offerto come contributo previo ai partecipanti al convegno e pubblicato in questo medesimo volume, alcuni motivi di riflessione che sembrano particolarmente rilevanti per l'autocoscienza della chiesa, in ordine alla sua missione, all'interno delle linee evolutive individuate dalla sociologia della religione come sintomi del futuro che sta sopravvenendo. Lo scopo di questa riflessione teologica non è tanto l'elaborazione di una risposta pastorale adeguata, quanto piuttosto l'individuazione dei valori che sono in gioco, verso i quali alla chiesa è necessario puntare lo sguardo, mentre sta prendendo coscienza degli aggiustamenti che sembrano imporsi in forza della presente dinamica evolutiva.

Al fondo di tutta la riflessione della fede sul futuro della chiesa nel mondo di domani si impone la tenuta di quella coscienza profonda di una fondamentale imprevedibilità dell'esistenza avvolta nel mistero di Dio: «E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita?».¹⁵

4.1. La prospettiva della frantumazione dei sistemi religiosi

Uno dei fattori comunemente rilevati nella situazione presente è quella sorta di «secolarizzazione della secolarizzazione» (S.

¹⁴ Gv 16,13.

¹⁵ Mt 6,27.

Martelli), per la quale cresce l'interesse individuale per l'esperienza religiosa mentre si assiste a una frantumazione dell'istituzione religiosa dentro la società: la moltiplicazione dei luoghi di produzione del senso comporta evidentemente una loro forte deistituzionalizzazione.¹⁶

È naturale che un quadro di questo genere produca nella coscienza ecclesiale una domanda di fondo sul senso della istituzione ecclesiastica e della chiesa stessa.

Ora, il primo valore in gioco in una tale distretta non è propriamente quello della salvaguardia dell'apparato ecclesiastico, nelle sue componenti giuridiche e sacramentali, che pure risalgono alla volontà di Cristo. Questo è stato oggetto di accanita difesa in tutta la letteratura apologetica dell'800 e della prima metà del nostro secolo. La battaglia della teologia cattolica contro la rilettura razionalistico-liberale del patrimonio cristiano veniva condotta, in fondo, sul terreno comune costituito dal presupposto che, comunque, il cristianesimo fosse il fondamento di tutta la nostra civiltà e fosse in grado di proporsi (se pure depurato, secondo la visione liberale, dalle superfetazioni dogmatiche) come modello di religione universale.

L'esigenza attuale sembra essere, per molti aspetti, assai più semplice, perché la sfida è più radicale. Per la chiesa non si tratta tanto di far valere le ragioni della sua esistenza, ricavandole dalla stessa predicazione di Gesù e dalla testimonianza degli apostoli, per contrapporsi all'idea di un cristianesimo senza dogmi e senza chiesa. Più semplicemente essa è chiamata a raccogliersi intorno allo scopo fondamentale della sua esistenza, che è semplicemente quello di custodire e trasmettere la memoria di Cristo. Qualunque cosa gli uomini intendano farne e comunque il mondo reagisca alla presenza della chiesa e al suo operato, la comunità cristiana vive e opera nella storia prima di tutto perché la persona e la vicenda di Gesù di Nazaret e l'annuncio apostolico della sua risurrezione non vengano dimenticati e costituiscano perennemente una proposta di senso per l'esistenza. Si ricordi san Paolo: «Purché in ogni maniera... Cristo venga annunziato, io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene».¹⁷ Per far questo e solo per questo la chiesa intende continuare a esistere e a parlare: «Guai a me se non predicassi il vangelo!».¹⁸

¹⁶ Vedi a nel dossier preparatorio le ipotesi sul futuro della religione formulate da J. Rémy (pp. 46-47).

¹⁷ Fil 1,18.

¹⁸ 1Cor 9,16.

La sua missione è indubbiamente più complessa, perché dalla predicazione stessa si snodano numerosi e vari percorsi sui quali la chiesa è chiamata a servire l'uomo e a operare per la sua salvezza a tutti i livelli. Nessuno di questi però rappresenta da solo e di per sé quel cammino verso la «pienezza del tempo» che il credente non vede altrove se non negli eventi intercorsi fra la concezione del Verbo nel seno della Vergine e la sua risurrezione.¹⁹

Rendere presenti questi eventi, non come un nostalgico richiamo della memoria, ma nella convinzione di fede che in essi è racchiuso il futuro del mondo, costituisce la ragion d'essere della chiesa, al di là della sua consistenza numerica e della sua incidenza culturale e socio-politica all'interno della convivenza civile. La testimonianza di Ch. De Foucauld è particolarmente impressionante per l'assoluta nudità della sua esistenza, quasi volutamente votata all'insuccesso, e ciò nonostante animata da un'insopprimibile ansia per il vangelo: «Voi chiedete – scrive il 27 febbraio 1903 a monsignor Guérin, prefetto apostolico del Sahara – se son pronto ad andare in un luogo diverso da Beni-Abbès per l'estensione del Santo Vangelo; son pronto, per questo, ad andare in capo al mondo e a vivere fino all'ultimo Giudizio...».²⁰

Oltre che al senso essenziale della propria esistenza, la situazione attuale di una società che si caratterizza sempre di più come pluriethnica e pluri-religiosa, riporta in primo piano nell'autocoscienza della chiesa la sua vocazione alla «cattolicità». Non si tratta semplicemente di una qualità della sua costituzione, bensì di una dinamica che coinvolge tutta la sua missione in tutti i suoi aspetti.

Il primo, ovviamente, è quello della destinazione universale della predicazione del vangelo, che intende raggiungere assolutamente ogni uomo («pronto ad andare in capo al mondo e a vivere fino all'ultimo Giudizio»).

Il secondo consiste nella capacità di proporre la memoria storica di Gesù come punto di riferimento di una chiamata alla fraternità universale, al di là delle diversità di fede. L'annuncio del vangelo, infatti, da un lato provoca fra gli uomini un effetto discriminante, in quanto pone ciascuno di fronte a un'alternativa radicale, quella di credere o non credere; da un altro lato propone

¹⁹ Gal 4,4.

²⁰ CH. DE FOUCAULD, *Opere spirituali. Antologia*, Paoline, Milano 1961, 691.

nella memoria di Gesù di Nazaret un modello di vita, che si incentra nell'ideale dell'amore universale e che conserva il suo senso anche per chi non crede nella sua risurrezione e non accetta la sua signoria.

Questa osservazione sembra aprire realmente su di una prospettiva nuova per il futuro della chiesa. È ben nota a tutti la storia dell'intolleranza cristiana, derivata dall'incapacità della chiesa di sentirsi cattolica, non solo in quanto destinata a radunare tutti i popoli nella fede in Cristo, ma anche in quanto «sacramento o segno e strumento... dell'unità di tutto il genere umano».²¹ La via ecumenica è, da questo punto di vista, la via del futuro della chiesa.

Nessuno ignora quanti e quanto delicati problemi comporti questa affermazione. Essi non derivano però solo dalla contingenza presente, giacché sono iscritti nella stessa natura della chiesa. Essa infatti coglie e afferma la sua identità tanto quanto la *memoria Christi* la determina: a sua volta non si può dimenticare quanto il movimento della *kénosi* e l'atteggiamento dell'autoappropriazione abbiano determinato l'identità del Cristo.

Ne deriva che la chiesa può e deve affermare e salvaguardare la propria identità, non solo nel rigore della sua professione di fede, nella determinazione dei criteri di appartenenza e nella caratterizzazione singolare della sua missione nel mondo, ma anche nell'offerta, al suo interno e intorno a sé, di spazi di comunione praticabili a chiunque. La consapevolezza, del resto, di essere nient'altro che l'emergenza storico-empirica di quel dono della comunione che lo Spirito di Dio fa fiorire dove e come vuole, le permette di scoprirsi esistente anche al di fuori di sé e le fa sentire sempre come permeabili, se non impropri, i confini dentro i quali pure non può fare a meno di delimitarsi.

Se così è, l'ecumenismo non solo non è un movimento di retroguardia, che intende unicamente sanare le antiche ferite inferte all'unità cristiana, ma è una prospettiva determinante del futuro della chiesa, chiamata a costruire l'unità non solo dentro di sé, ma anche fra sé e le religioni e le culture più diverse. La complessa problematica contenuta in questa prospettiva affonda le sue radici nella stessa cristologia, soprattutto così come essa si sta sviluppando in Asia e in Africa, dove, attraverso percorsi au-

²¹ *Lumen Gentium*, 1.

daci e che a volte non sembrano condivisibili, si cerca di leggere la figura di Cristo non solo nella sua unicità appellante all'adesione totale di fede, ma anche come valore da scoprire all'interno della lotta per la liberazione dei poveri e all'interno delle grandi tradizioni delle altre religioni.²²

Ricerca della propria identità e capacità di autoespropriazione sembrano in tal modo imporsi alla chiesa, non come linee alternative, ma come due risvolti della sua autocoscienza, che chiedono di intrecciarsi e integrarsi fra di loro.

4.2. *L'uscita dal cristianesimo di massa*

La frantumazione del fatto religioso e la sua diffusa deistituzionalizzazione sono il corrispettivo della fine, in Europa, del cristianesimo di massa. È questo ormai un fatto compiuto, dal quale però derivano importanti interrogativi sulla forma futura della chiesa.²³

Veniamo da una tradizione nella quale l'appartenenza alla chiesa, di fatto, veniva a derivare direttamente dall'appartenenza a una tradizione familiare, a una nazione, a una cultura. La situazione, di fatto, è stata sanzionata sul piano sacramentale dalla disciplina canonica che fa obbligo ai genitori cattolici di battezzare «entro le prime settimane» i loro bambini.²⁴ La rigenerazione della chiesa è stata quindi affidata sostanzialmente alla prassi del pedobattesimo e il criterio ufficiale dell'appartenenza ecclesiale resta fino a oggi stabilito definitivamente ed esclusivamente nel battesimo ricevuto: «Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur et in eadem constituitur persona».²⁵ Questa forma di appartenenza sembra essere la più forte, sia dal punto di vista sociologico che teologico, in quanto radicata, dal primo punto di vista, su appartenenze indipendenti da ogni libera scelta e, dal secondo, sulla trascendenza del sacramento. Oggi in realtà tale appartenenza sembra essersi convertita in un'appartenenza debole, sia per la

²² Si veda una rassegna di movimenti e tendenze di questo tipo in J. DUPUIS, «La cristologia contemporanea nell'area anglofona» in ATI, *La cristologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1992, 330-382; in particolare 355-381.

²³ Un'ampia trattazione delle questioni teologiche connesse con il fenomeno si trova nel mio *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 241-248.

²⁴ Codice di Diritto Canonico, can. 867, § 1.

²⁵ Ibidem, can. 96.

frammentazione del tessuto religioso, verificatasi nella nostra società, sia perché il battesimo ricevuto nell'infanzia non ha più garantita dietro a sé una libera e personale professione di fede.²⁶

È quindi a quest'ultima che oggi si rivolge con rinnovato accanimento l'attenzione della coscienza cristiana. Né manca nella prassi odierna sia la ripresa dell'antica tradizione del catecumenato per gli adulti non battezzati e per quei battezzati che non sono più credenti, sia la fioritura di nuove aggregazioni ecclesiali che si formano per libera e personale scelta di fede dei soggetti. I pastoralisti tedeschi, soprattutto, da tempo hanno teorizzato questo passaggio dalla forma della *Volkskirche* a quella della *Gemeindekirche*.²⁷

A parte le particolari risonanze che *Volk* e *Volkskirche* hanno nella cultura tedesca,²⁸ resta vero che il valore in gioco da considerare seriamente in questa prospettiva è quello della chiesa «popolo di Dio». Soprattutto se si affermasse la tendenza, sempre più forte negli ambienti protestanti e notevole in quello ecumenico, al superamento della prassi del battesimo dei bambini, senza dubbio andremmo incontro a una mutazione radicale della *forma ecclesiae* recepita nella maggioranza delle confessioni cristiane.

L'appartenenza dei bambini sembra infatti condizione essenziale per una corretta applicazione della categoria di popolo alla chiesa: non esiste un popolo senza bambini. Ma al di là di questo fattore molto complesso e che richiederebbe analisi più attente, una comunità cristiana che si formasse esclusivamente sull'adesione personale, libera e matura alla fede tenderebbe a configurarsi come una comunità fortemente selettiva. Essa assumerebbe la forma di una società iniziatica e si qualificerebbe all'interno della società come una specie di aristocrazia spirituale. La non appartenenza dei bambini suggerirebbe come incongrua anche l'appartenenza dell'handicappato mentale, del vecchio demente, del cristiano superficiale e disimpegnato, del credente peccatore, di tutti coloro, cioè, che non fondano la loro appartenenza su di una libera decisione, pienamente matura e responsabile.

²⁶ Cf. S. DIANICH, «L'appartenenza alla chiesa» in A. NESTI-P. GIANNONI-S. DIANICH, *La religione implicita. Sociologi e teologi a confronto*, Dehoniane, Bologna 1994, 87-117.

²⁷ Si veda per esempio F. KLOSTERMANN, *Gemeinde-Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle*, 2 voll., Freiburg i.Br 1974.

²⁸ Cf. E. HÜBNER, *Theologie und empirie der Kirche. Prolegomena zur praktischen Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1986.

Infine l'appartenenza del credente alla chiesa universale risulterebbe mediata non più dalla chiesa locale della parrocchia e della diocesi (che sono forme di chiesa di popolo), ma da quella particolare comunità dalla quale egli ha ricevuto l'annuncio della fede e nella quale egli ha compiuto la sua conversione. La *catholica* quindi risulterebbe formata da un insieme di comunità particolari, l'adesione alle quali comporterebbe (come accade oggi per gli ordini religiosi e per tanti gruppi e movimenti) la necessaria condivisione di particolari stili di vita cristiana. Con la caduta della forma di popolo verrebbe messo in discussione, almeno di fatto, il diritto del credente di avere assicurata l'appartenenza a una comunità in forza della sola professione di fede cattolica, così come avviene nelle aggregazioni ecclesiali che hanno il loro profilo tracciato dal territorio e non dalla qualità dei loro membri. Solo la forma di popolo, al di là del valore teologico che la contraddistingue, garantisce la fondamentale libertà del cristiano di appartenere alla chiesa senza dover appartenere a nessuna comunità determinata da alcun fattore ulteriore rispetto alla sola professione di fede cattolica.

Il problema si configura quindi nei termini della presa d'atto della fine del cristianesimo di massa e della necessità di conservare alla comunità cristiana la forma del popolo di Dio. Come essere popolo in un popolo che si costituisce nella forma di una società pluralista e in un ordinamento laico e democratico? La risposta coinvolge i criteri di appartenenza e le relazioni che la comunità cristiana intesse con la popolazione dentro la quale vive la sua esistenza. A proposito di queste ultime il rapporto della chiesa con i poveri assume un'importanza decisiva.

4.3. *Il riaggiustamento delle forme della comunità locale*

Un'ultima suggestione ci viene dal dossier di G. Capraro (64-67) a proposito della riorganizzazione della comunità cristiana, che sembra imporsi nella situazione attuale. Si tratta del progetto delle cosiddette «unità pastorali», che si sta diffondendo in Italia, sia per dare maggiore vitalità a vecchie comunità parrocchiali abituate a vivere dentro confini angusti e nell'isolamento, sia per sopperire alla deficienza numerica del clero.

Ora, non si può negare che all'attività pastorale si impongono validi criteri di efficienza. Si tratterà di progettare strutture più adeguate, la cui efficienza però, ovviamente, non sarà calcolata in

base a non si sa bene quale crescita della produzione, bensì in ordine alla conservazione e allo sviluppo dei valori della fede. Fra questi senza dubbio va collocata la dimensione comunitaria della vita ecclesiale e la sua capacità di inserimento nella vita civile. Sulla base di questa considerazione bisognerebbe evitare di demolire strutture parrocchiali o diocesane che ineriscono ancora vitalmente (penso soprattutto ai paesi di campagna e alle piccole città) a tessuti comunitari importanti, dall'identità ancora compatta, portatori di una loro tradizione e di una loro peculiare cultura. L'intreccio fecondo fra la comunità cristiana, la sua missione e la vita civile della popolazione in tali casi resta molto vivo, anche al di fuori della vecchia situazione del cristianesimo di massa. Sostituirle con strutture più grandi, giudicate più efficienti in base a parametri di tipo produttivistico, mortificando identità spirituali acquisite, significherebbe distruggere importanti valori ecclesiali.²⁹

In quanto poi la riforma delle strutture comunitarie della chiesa è sollecitata o imposta dal fenomeno della diminuzione del numero dei preti, essa suscita interrogativi molto gravi. Prima di tutto bisognerebbe affermare con chiarezza il principio che è il ministero che deve adattarsi ai bisogni della comunità e non la comunità alle condizioni del ministero: non è il parroco che fa la parrocchia, ma la parrocchia che domanda di avere un parroco. Se la «grande chiesa» non riesce di fatto a dare un prete a ogni comunità che in maniera congrua esigerebbe di averlo, le comunità devono essere disposte a mutare il loro modo di strutturarsi, ma anche la «grande chiesa» dovrebbe domandarsi quali riforme sarebbe opportuno introdurre nella disciplina canonica che regola l'accesso agli ordini. La questione da porsi sarebbe quella della proporzione fra i vantaggi che si ottengono dai criteri selettivi, canonicamente imposti ai vescovi per ordinare diaconi e preti, da un lato, e dall'altro i danni che derivano alle comunità dalla minore disponibilità di ministri ordinati. Non sembrerebbe giusto far ricadere sulle comunità le conseguenze di questa situazione, prima di aver verificato che qualsiasi modifica dell'attuale disciplina

²⁹ Ho trattato altrove delle questioni teologiche soggiacenti ai problemi pastorali delle piccole parrocchie e delle piccole diocesi. Vedi S. DIANICH, *Interrogativi teologici nella problematica pastorale della piccola parrocchia*, in *Le piccole parrocchie in Italia*, Dehoniane, Napoli-Roma 1982, 49-61; Id., «La teologia del ministero episcopale e la forma della diocesi moderna», in *Rivista del Clero*, 74(1993), 373-383.

canonica porterebbe loro uno svantaggio superiore a quello che eventualmente stanno subendo con forzose trasformazioni delle loro strutture.

5. Conclusione

Sul futuro dell'uomo e della chiesa – dicevamo – la fede è da un lato più sicura e da un altro lato più reticente della scienza.

L'apocalittica, con la sua condanna del presente e con l'annuncio di un *éschaton* imminente, fa parte del messaggio cristiano ma solo inserita all'interno di un'escatologia più ricca e complessa. Ecco perché la teologia sarà facilmente portata a una certa diffidenza verso le formule di periodizzazione della storia, che pretendano di scandire anche il futuro, come quella del terzo millennio. Così la fede è portata ad affidare semplicemente alla scienza il compito delle previsioni del futuro penultimo. La coscienza cristiana cercherà di scoprirvi le tracce del disegno divino e la riflessione teologica sarà soprattutto chiamata a individuare nei percorsi della chiesa i valori fondamentali che ci sono stati consegnati dal vangelo, perché essi giudichino ogni progetto e perché da essi si traggano le linee per disegnare i profili delle nuove speranze.

VI

COMMENTO ALLA RELAZIONE

SILVANO BURGALASSI

L'intervento del prof. Dianich mi trova largamente consenziente su moltissime delle sue preziose e profonde (mi verrebbe la voglia di dire: inedite, tanto mi suonano come inusuali nel dibattito in corso tra sociologi e pastoralisti) indicazioni.

È evidente che il discorso teologico (e anche, in parte, quello ecclesiologico) non può che muoversi nel proprio ambito, obbedendo a regole intrinseche più o meno codificate.

Così, il memoriale cristiano (la tradizione), il riferimento alla Parola (Rivelazione) che non muta né può mutare nei secoli, la prassi magisteriale che – tuttavia – secondo una legge di evoluzione sua propria (messa bene in evidenza dai noti studi di fine secolo XIX sui dogmi, a opera del card. Newman) lentamente si evolve senza mai contraddirsi (secondo il noto adagio teologico «nihil innovetur nisi traditur») costituiscono punti fermi per la dottrina cattolica che nessun progresso e nessuna nuova situazione possono mai obliterare, misconoscere o stravolgere.

Tuttavia, i documenti magisteriali e le stesse pronunce pontificie, sinodali e conciliari, appaiono intrise di riferimenti di natura storica, cioè sono «datate», peculiari e adeguate «ai tempi e ai luoghi» in cui furono emanate.¹

Ciò significa che – in qualche suo specifico modo – la chiesa cattolica ha sempre utilizzato metodi per calare i suoi dettati immutabili, in una realtà che via via si trasformava.

¹ Abbiamo affrontato il tema da circa un quarantennio; la sintesi più pertinente l'abbiamo offerta nella voce «Sociologia» in B. SEVESO-L. PACOMIO (a cura), *Enciclopedia di Pastorale, Fondamenti*, vol. I, Piemme, Torino 1993, 595-632 e in «Dall'homo oeconomicus alla centralità dell'uomo», in *Sociologia*, 2-3(1992), 105-150.

Sta qui, per esempio, la profonda differenza tra la dottrina e la prassi cattolica e i vari «fondamentalismi» anche oggi presenti in molte altre religioni. Vediamo ciò con più attenzione analizzandone due distinti punti:

1) Si chiami «discernimento» o attenzione-lettura dei «segni dei tempi», e si moduli secondo una duplice via: l'adagio giovanneo del «vedere, giudicare, agire» (cf. *Mater et magistra* nn. 249-251);² o quella «dell'ascolto, discernimento, conversione» come vogliono altri, ogni e qualsiasi documento ecclesiastico tenta sempre di calarsi in una precisa realtà, spesso data come nota, anche se, talora, percepita come pressoché immutabile.

L'attenzione sistematica ai «segni dei tempi» non data – ovviamente – dai dettati del concilio Vaticano II che spesso ne richiamano il concetto;³ la chiesa, *istituendo ab immemorabili* gli archivi ecclesiastici (con i registri parrocchiali resi obbligatori dal Concilio di Trento)⁴ e fondando la storia ecclesiastica⁵ ha dato spazio enorme alla «memoria» documentata e alla riflessione memoriale su di essa. Per questo, in epoca recente, molti pastoralisti, (e lo stesso magistero pontificio a partire almeno dalla *Rerum novarum*⁶) hanno preferito accettare – almeno in parte – l'utilizzo

² *Mater et magistra* 249-251: EV.

³ Si vedano sul concetto di «segni dei tempi» il paragrafo 62 della costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, i par. 2-20 della *Optatam Totius*, l'*Apostolicam Actuositatem* e i paragrafi 14, 16 e 17 del decreto *Christus Dominus*, nonché il paragrafo 38 della *Octogesima Adveniens*. La *Centesimus Annus* è tutta una diagnosi dei nostri tempi.

⁴ Come è noto spetta al concilio di Trento (col decreto *Tametsi*) l'aver imposto come obbligatorio per ogni parrocchia la registrazione dei matrimoni e con la sessione XXIV l'obbligo del registro dei battezzati; successivamente nel Rituale romano di Paolo V (1614) si emanò l'obbligo dell'archivio parrocchiale dove debbono essere contenuti, annualmente aggiornati, i libri dei battesimi, dei matrimoni, dei morti, dei cresimati e la sintesi dello stato della popolazione parrocchiale (lo *status animarum*). Un apposito «diario» doveva documentare la vita ordinaria della parrocchia. Le periodiche visite pastorali diocesane rappresentano la verifica episcopale dello stato religioso, mentre i sinodi diocesani hanno il compito di «fare il punto» della situazione diocesana, adeguandone la vita alle necessità dei tempi. Si veda su ciò L. BONACOSCIA, «Gli archivi ecclesiastici delle diocesi di Massa e Pontremoli nella legislazione canonica e nella realtà attuale», in *Le Apuane*, IX(1989), 9-41; su ciò anche il nostro *Mors et vita duello confluxere mirando, dai registri e dalle statistiche parrocchiali alle indagini socio-religiose*, in *Passato e Futuro*, ETS, Pisa 1992, 109-121.

⁵ L'importanza data dalla chiesa ai resoconti storici della sua vita è nota a tutti; non a caso la tradizione storica è nata all'ombra della chiesa, come documenta validamente G. TONIOLO nei suoi *Elementi di Statistica*, SEV, Pisa, 1907-12, ristampa a opera dello scrivente, Vita e Pensiero, Milano 1988-89.

⁶ Sull'evoluzione delle diagnosi del tempo, presenti nelle varie encicliche a partire appunto dalla *Rerum novarum* del 1891, si veda il citato *Dall' homo oeconomicus* ecc., pp. 115-116. Nei recenti discorsi di Giovanni Paolo II agli episcopati regionali italiani in

delle scienze umane, anziché ubbidire all'adagio del card. Siri «*silentium et archivium prima instrumenta regni*».⁷ La prassi di alcuni pastoralisti⁸ si ispirava ai suggerimenti del noto sociologo cattolico pisano G. Toniolo, che a cavallo del sec. XIX proponeva che nei seminari e nella chiesa si insegnasse e si praticasse l'uso di un tipo di analisi sociologica «che si ergeva sulla storia e sulla statistica (che lui definiva “scienze empiriche”, entrambe fondate dalla chiesa) come sulle due spalle del gigante Atlante».⁹

Oggi tale prassi mi sembra sia quasi ovunque accettata, pur con alcune perplessità o riserve legate al dilemma: nella prassi pastorale corrente l'uso della scienza (sociologica in particolare o delle scienze umane in genere) deve ritenersi necessario? Oppure, tali scienze «ausiliarie» debbono essere utilizzate – come si fa con altri apporti – solo in via puramente strumentale? Si pensi per esempio alle polemiche sull'importanza e sull'uso che dell'analisi sociologica ne ha fatto e fa la cosiddetta «Teologia della liberazione».¹⁰

È certo che il metodo dell'analisi della situazione utilizzato dalle scienze umane risponde (e non può non rispondere) ai canoni propri della ricerca scientifica, la quale nel riflettere su una data situazione sociale e nel tentare una qualche previsione sul suo evolversi, utilizza il seguente modello:

«data come accertata e in atto la presenza del fenomeno x, e date come conosciute le sue tendenze evolutive, allora ne consegue che...»;

occasione delle loro visite *ad limina*, gli accenni a diagnosi sulla religiosità locale (toscana, emiliana ecc.) sono stati frequenti e precisi.

⁷ Ciò è abbastanza documentato, sia nei nostri scritti socio-religiosi sia nella biografia del card. G. Siri (*Il Papa non eletto*) scritta da Benni Lay (Laterza, Bari, 1993) nella quale il card. Siri si vanta di questo assioma (cf. la nota 23 a p. 254). In realtà il card. Siri ammoniva spesso lo scrivente dicendo più semplicemente «*silentium et archivium*», cioè invitando sì a studiare ma non a pubblicare i dati risultanti.

⁸ Su ciò sono abbastanza concordi studiosi di diversa estrazione come per esempio gli storici P. Droulers e A. Rimoldi, i teologi Metz, Chenu, P.L. Berger, i giuristi Leclercq e Le Bras, i sociologi B. Tonna, Grainacher, Goddijn, Houtart, Boulard, Isambert ecc.

⁹ Su ciò ha molto insistito G. Toniolo agli inizi del sec. XX per introdurre nei seminari lo studio della sociologia e per utilizzare nella prassi pastorale diocesana le indicazioni sociologiche; si veda su questo autore sia il mio contributo: *Alle origini della Sociologia, Giuseppe Toniolo e la scuola pisana*, ETS, Pisa 1985, sia quello di M.M. BURGALASSI, *il Destino della Sociologia*, Giardini, Pisa 1992.

¹⁰ La teologia della liberazione volendo affermare che la base di partenza per ogni liberazione è la diagnosi precisa dei bisogni degli «ultimi» ha certamente privilegiato le analisi empiriche come necessaria premessa a ogni prassi di evangelizzazione.

In altre parole, le scienze umane (sociologia, psicologia, antropologia ecc.) seguono il seguente metodo triadico:

- «Il fenomeno x, determinato e analizzato a dovere con adeguati metodi scientifici (prima fase);
- sembra evolversi secondo alcuni particolari dinamismi - tendenze – definibili e misurabili scientificamente (seconda fase);
- sulla base di tutto ciò sono prevedibili – con un determinato livello di probabilità – alcune ipotetiche conseguenze, da tener presenti in ogni campo, quello religioso compreso (terza fase)».

Il modello in questione pecca – evidentemente – di alcune limitazioni, proprie del suo carattere filosofico e scientifico e cioè:

a) Esso ammette una certa «rigidità deterministica» nel suo attuarsi in quanto l'effetto «previsione» è legato:

- alla perfetta conoscenza del fenomeno (cosa difficilmente realizzabile nei fenomeni umani);
- alla costanza o persistenza della tendenza messa in evidenza;

b) Evidentemente si tratta di un modello piuttosto statico, in quanto:

- è data per scontata la totale assenza di elementi non prevedibili, come per esempio possibili inversioni di rotta a causa del realizzarsi in pratica di fermenti utopici, fantastici o profetici (rivoluzioni, crisi dei modelli ecc.).
- non sono presi in seria considerazione (anche se non sono negati a priori) gli effetti «imprevedibili» dovuti alla libertà umana (libero arbitrio).

Insomma, il conformismo alle mode e i processi di imitazione costituiscono le regole del comportamento abituale analizzato dalle scienze umane; solo limitati e rari fenomeni «atipici» (l'uomo carismatico, i leader) di fatto possono formare oggetto di analisi delle scienze umane.¹¹

Questo modello – applicato ai fenomeni religiosi e alla prassi pastorale – pecca evidentemente di forti limitazioni di cui certo si

¹¹ Da ciò i non rari contrasti tra vescovi, teologi, pastoralisti e sociologi sulla necessità di introdurre analisi sociologiche come premessa (necessaria) all'azione pastorale. Il ruolo del sociologo appare a molti ecclesiastici assai improprio, rischiando di appiattire sul dato empirico il respiro pastorale. Si veda per esempio le riserve che via via avanzava su ciò mons. Benvenuto Matteucci, compianto arcivescovo di Pisa in *Diario di un Vescovo* (1968-1992) Massimo, Roma, 1992 alle pp. 66, 89, 110, 113, 117, 119, 178-79.

è consapevoli, specie se si riflette sul marcato carattere di azione «contro-corrente» che la religione spesso è chiamata ad attuare in forza del suo porsi in modo «assoluto», cioè critico, di fronte a fenomeni di massa contrari ai suoi dettati etici o dogmatici. Questa essenza propria del cristianesimo fa della chiesa cattolica in un mondo assai secolarizzato una subcultura di natura sua anti-conformista.

Queste serie limitazioni debbono e possono essere eliminate o attenuate allorché una collettività cristiana è chiamata a valutare i fenomeni dell'*hic et nunc* (i segni dei tempi) – noti e determinati con sicurezza (cioè scientificamente) – alla luce del discernimento cristiano, cioè della «Parola» (Rivelazione, Tradizione e Magistero).

Ciò – a mio parere – consente di coniugare felicemente la libertà dello Spirito, propria della prassi cristiana, con la conoscenza (fase del «vedere») seria e precisa dei vari determinismi insiti nei cosiddetti «fenomeni sociali di massa» (fase di «valutazione o di giudizio»).

La prassi pastorale (che è prassi contingente) non deriva direttamente e in modo deterministico dai «dati di conoscenza e di prevedibilità» delle tendenze in atto, bensì introduce una fase di discernimento collettivo che viene effettuata dalla comunità cristiana, alla luce della «Parola di Dio», cioè di un principio che è immutabile. Questa fase di conoscenza prima, e di valutazione collettiva poi, effettuata mediante l'ausilio di tecniche specifiche, è già di per sé – a mio parere – prassi pastorale.

È del tutto evidente, in base a queste nostre affermazioni, che – secondo noi –¹² una corretta prassi pastorale non possa in alcun modo prescindere da tutti quei sussidi (metodi e tecniche scientifiche) che rendano più sicura la conoscenza delle condizioni pre-vie in cui essa deve calarsi e operare.

Il semplice «buon senso», caro ai parroci di un tempo, o la consultazione di pochi vicini, prassi ancora abituale, non possono in alcun modo sostituirsi alla conoscenza seria e accurata dei fe-

¹² In questi ultimi anni si è fatto largo uso di indagini sull'identikit del fedele a messa come premessa necessaria alla celebrazione del sinodo diocesano; si veda, per esempio, quella effettuata di recente nelle diocesi di Firenze, San Miniato e Siena; tali indicazioni anagrafiche spesso sono state accompagnate da sondaggi che esplicitassero le motivazioni della prassi religiosa, i giudizi sulla stessa e le conseguenze a livello etico e pratico.

nomeni in atto, specialmente in momenti, come gli attuali, di così intenso mutamento sociale.

È la conoscenza precisa del fenomeno in cui collocare la forza rivoluzionaria della parola di Dio a impedire il duplice fenomeno di un conformismo piatto alle mode del secolo (in cui cadono parecchi cristiani non formati adeguatamente) o di un angelicismo fuori luogo; la netta divaricazione tra dottrina del magistero e prassi dei cristiani oggi evidente in molti ambiti etici è la più vistosa riprova dell'appiattimento dei cristiani di oggi su meccanismi societari imitativi e conformisti.

Le ricerche recenti dei sociologi della religione che individuano fenomeni inediti quali per esempio una «religiosità nascosta», «la religione dello scenario», il religioso «implicito», il religioso «diffuso»¹³ ecc. sono prove inconfutabili del progressivo scollamento in atto tra prassi e dottrina cristiana.

2) Un secondo punto di riflessione sul rapporto tra teologia e sociologia cioè, semplificando, tra il carattere verticale e quello orizzontale del vivere del cristiano, lo possiamo ritrovare nella coniugazione degli elementi simbolici (tempo e spazio) propri del cristianesimo.

Partiamo dal noto assunto teologico-ecclesiologico: *Lex orandi lex credendi*.

Il tempo liturgico cristiano – come è noto – si muove lungo due assi che si intersecano, di cui uno ciclico (il vecchio calendario lunare desunto dalla prassi ebraica) l'altro lineare, desunto dall'anno solare proprio della realtà greco-romana.¹⁴

Questa intersezione cambia di anno in anno (in un ciclo *metonico* di 19 anni) e fa sì che ogni anno la Pasqua e le feste mobili cambino dislocazione nel tempo; cosicché il tempo forte «della Chiesa» che va dall'annuncio (25 marzo) alla Pasqua di Risurrezione, attraversando la vita pubblica e la morte di Cristo, deve forzatamente coniugarsi col tempo «del mercante»; questa necessaria coniugazione è anche significativa della necessità pratica del

¹³ Questi titoli con cui si è tentato di definire il comportamento religioso degli italiani, in un'epoca secolarizzata come quella attuale, richiamano note tipologie e ipotesi dovute allo scrivente o ad altri sociologi della religione italiani come F. Garelli, A. Nesti e R. Cipriani. Si veda su ciò S. BURGALASSI, C. PRANDI, S. MARTELLI (a cura), *Le Immagini della religione in Italia*, Angeli, Milano 1993.

¹⁴ Su tali simbologie si è particolarmente soffermata la nostra attenzione nel citato volume *Passato e Futuro*; si veda per esempio quanto abbiamo scritto sulla piazza del Duomo di Pisa (pp. 333-350) e sull'anno sacro pisano (pp. 79-108).

«non rinchiudersi in se stessi» (simboleggiata dal tempo ciclico-lunare) e del dover procedere avanti quotidianamente (simboleggiato dal tempo lineare-solare).

Per capire bene tutto ciò serve molto uno sguardo alla simbologia temporale-spaziale cristiana medioevale: per esempio nella piazza del Duomo di Pisa la vicinanza di monumenti sacri quali il battistero (la nascita alla vita immortale), la cattedrale (il quotidiano itinerario terreno verso la Gerusalemme celeste), il campanile (che scandisce le ore della giornata), l'ospedale (col fardello del dolore e della croce) e il camposanto (simbolo evidente della vita transeunte) – fa sì che il cristiano non dimentichi mai di evitare i due scogli quotidiani del «non habemus hic manentem civitatem» e del «Viri Galilei quid statis adspicientes in coelum».

Cioè il cristiano deve guardare in avanti senza mai dimenticare il suo memoriale.

Mi sembra che con ciò si eviti il fondamentalismo *pratico* e si instauri invece un sano rapporto tra pensiero teologico e pensiero scientifico (sociologico, filosofico), cui la prassi pastorale – avvalendosi di tecniche scientifiche appropriate – costituisce la necessaria mediazione quotidiana.

VII

PASSAGGIO AL FUTURO: COMPLESSITÀ E COMUNICAZIONE

ITALO DE SANDRE

1. Ipotesi di lavoro e alcune premesse

Già nei due linguaggi che si confrontano – sociologia e teologia – esistono problemi di complessità ed esigenze di comunicazione all'interno di relazioni da rendere più chiare possibili. Qualificato questo problema di sfondo, per proseguire fruttuosamente in una prospettiva di ascolto reciproco, il contributo sociologico si pone di fronte al futuro in una prospettiva analitico-empirica, recependo anche linee esplicative proposte da altre discipline sociali e osservando la rottura di alcune traiettorie per l'insorgere di nuovi soggetti collettivi e di una diffusa soggettività (come autovalorizzazione) degli individui. Per questo possiamo prevedere il futuro solo «come in uno specchio ed enigma», perché si mostra altissimamente complesso e in-probabile (in parte) proprio per l'eccesso di alternative che lo rendono non più stabilizzato come in passato, meno padroneggiabile, con una incertezza organizzativa elevata da gestire (sul piano delle informazioni, delle energie, delle materie, dei soggetti). Se questa analisi empirica è valida e attendibile, bisogna fare un passo ulteriore, in parte sociologico e in parte filosofico-politico, perché diventa ancora più importante chiarire quantomeno il senso del possibile *passaggio al futuro*. Più che simulare di *controllare* il futuro con una conoscenza anticipatoria forte e con una attrezzatura programmatica sicura dei propri risultati, bisogna attrezzarsi ad *affrontare il cammino* che possiamo e vogliamo fare per andare verso un futuro vivibile (sostenibile): un futuro complesso a partire dal *presente che è già complesso*. Anche se la parola «complessità» è entrata nel lessico comune, è necessario fare un'analisi di ciò che significa e di ciò

che implica il *valorizzare con responsabilità la complessità che oggi viene vissuta*, allo scopo di saper navigare sensatamente all'interno di essa.¹ Un percorso che paradossalmente deve avere una *logica contro-fattuale*, contro-inerziale, se si vuol superare la deriva della frammentazione, della differenziazione qualsiasi, dell'efficienza senza condivisione, della comunicazione senza responsabilità, della globalizzazione senza intese.² Queste condizioni della complessità vengono invece incrementate da tutti coloro che intendono sfruttarla attraverso la reificazione e la strumentalizzazione degli altri, delle cose, della natura, aumentandone la frammentazione o favorendone la ricomposizione solo sotto forma di dominio e di omologazione eterodiretta. Conseguentemente a tale scelta di maturazione della complessità, allora, nella vita quotidiana va assunta una logica apparentemente ovvia, semplice, e invece non facile né comoda, di una *pragmatica della comunicazione-relazione* in funzione sinergica e di intesa, che può riprendere un termine della tradizione (forse teorica più che pratica oggi) del cristianesimo, rivitalizzata dalla chiesa cattolica in anni recenti: *sinodo, sinodalità*, che etimologicamente unisce *via* e *insieme*: non tanto come modo e organo di governo, secondo una tradizione prevalentemente giuridista, ma come *strada da percorrere progettando-attuando relazioni di intesa, di condivisione, di cooperazione sempre più allargate*. Un lemma che è un'*ipotesi per la società* laica, non solo per le chiese cristiane.

Di fronte a un tema così difficile, rispetto al quale bisogna affrontare il rapporto tra linguaggio sociologico e linguaggio teologico (che in questa nota sta sullo sfondo), e quello tra sociologia e problema del futuro (che sta in primo piano), entrambi molto delicati, non è superfluo ammettere che probabilmente nessuno sente di poter pretendere di portare il punto di vista della sociologia, che in questi ambiti non ha orientamenti consolidati e condivisi, mentre è utile offrire il punto di vista di *un* sociologo, dialogando tra sociologi di scuole in parte diverse. Ciascuno deve assumersi con serenità la responsabilità e il rischio di discernere *un*

¹ Vedi la recente riproposta del problema della responsabilità nel breve saggio di P.L. BERGER, «Il problema dell'agire morale nell'età del pluralismo», in *Il Mulino*, XLIII (353), 3(1994), 400-413. Nello stesso numero della rivista vi è un bel saggio di A. HELLER che segnala con finezza un tipo di spaesamento cognitivo e affettivo molto significativo in questo tipo di società complessa, A. HELLER, «Dove ci sentiamo a casa?», in *Il Mulino* XLIII (353), 3(1994), 381-399.

² A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Bologna 1994.

percorso di penetrazione nella realtà, di offrire delle approssimazioni, degli *enunciati di possibilità*,³ con la consapevolezza che i contenuti che propone e i suoi relativi limiti si incontrano e si arricchiscono con quelli degli altri. Il contesto e gli obbiettivi di questa riflessione devono quindi invitare a far più esercizio di saggezza che di erudizione, data la vastità e la non facilità dell'incontro tra linguaggi e con i problemi, per cercare il *sensu* profondo degli interrogativi che ci si pone, oltre al riferimento agli studi e alle ricerche specialistiche. Sforzandosi cordialmente di vedere in ciò che viene messo in comune più i frammenti di verità che non i frammenti di errore, si stabilisce e si pratica un *principio di comunicazione*, un'intesa su di un codice simbolico comune, prima e accanto ai messaggi che poi si trasmettono, evitando di restare prigionieri delle proprie eventuali tautologie.

Va fatto un ulteriore appunto, sociologico, sul rapporto tra sociologi e teologi, che in seguito resterà sullo sfondo. Oggi, e particolarmente in Italia, il discorso è difficile anche perché non esiste un'elaborazione e un dibattito nelle università normali con una *teologia che sia anche disciplina laica di pensiero*, in un confronto costante tra diverse confessioni religiose e diversi orientamenti filosofici, anche al di fuori delle strutture delle singole religioni istituzionalizzate (che ovviamente hanno le proprie sedi separate di studio e di incontro). Ci sono note scuole cattoliche, riformate, ebraiche; ogni grande religione è impegnata a formare i propri intellettuali; ci sono anche filosofi laici (anche un sociologo, qualche anno fa)⁴ che si misurano con problemi teologici, che elaborano teologia anche se non insegnano una materia che si chiama con questo nome, ma non c'è un dibattito esplicito né si usa creare situazioni di dibattiti simili. Non è che l'università attuale garantisca per le scienze sempre condizioni ottimali di sviluppo, ma offre e anzi costringe a un confronto tra una pluralità di scuole e di orientamenti che aiuta metodologicamente a discernere quanto val la pena sia condiviso, e comunque spinge a tenere vigile la necessità della conoscenza reciproca e di un minimo di dialogo. Questa carenza istituzionale è una condizione socio-culturale che non possiamo non sottolineare negativamente,

³ R. BOUDON, *Il posto del disordine*, Bologna 1985.

⁴ F. FERRAROTTI, *Una fede senza dogmi*, Bari 1978; Id., *Una teologia per atei*, Bari 1984.

perché fa parte della strutturazione sociale, cioè delle risorse e dei limiti a partire dai quali noi produciamo le nostre attuali riflessioni.

E la prima difficoltà emerge – cosa avvenuta in più di un'occasione – quando da parte di alcuni teologi cattolici si chiede al sociologo di dichiararsi cattolico per riconoscerlo sufficientemente affine e *quindi* capace di adeguata comprensione del discorso teologico (cattolico), e quando anche alcuni degli stessi sociologi ritengono di dover fare previa professione di fede cattolica per sentirsi abilitati e riconosciuti come sociologi della religione: essi infatti ritengono che la personale esperienza religiosa sia condizione *necessaria* per la *corretta* comprensione del religioso. Sicuramente in ogni tipo di dialogo, e in ogni tipo di lettura, esiste un problema di precomprensione, che ciascuno ha e deve giocare, ma la precomprensione non è una legittimazione di autoconferma, tautologica, delle convinzioni del lettore/ascoltatore, che si ritiene interprete autentico dei testi della sua confessione (o scuola, o disciplina) in quanto omogeneo a essa. La precomprensione è un aspetto delicato del processo interpretativo: l'approccio ermeneutico⁵ ne mette in luce la rilevanza nella lettura di un testo, dato il fatto che comunque *ogni* lettore ha, secondo una propria *intentio lectoris*,⁶ la possibilità-capacità di leggere e interpretare un testo ma non fermandosi alla propria intenzione, bensì con la responsabilità di fare una corretta esegesi del testo, una ricostruzione del suo senso interno (*intentio operis*), e del senso voluto dall'autore (*intentio auctoris*, usando il testo stesso e anche altre fonti): questi sono passi metodologici che per quanto possibile rendono attendibile e valida la sua lettura, anche se in partenza egli non condivide che in parte la cultura dell'autore di quel testo. In questo modo il lettore-interprete fa interagire la propria precomprensione con il testo che prima poteva essergli estraneo, per arrivare a una traduzione e interpretazione che non è né necessario tradimento del testo, né riduzione a pura auto-conferma ideologica, tautologica, dei propri schemi pregiudiziali che anzi possono esserne messi in questione, né mai convinzione di raggiungere il possesso completo, autentico, definitivo di quel testo, che rimane sempre un'«opera aperta» (per una propria lettura ul-

⁵ Cf. in particolare il libro primo dell'opera di P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 1966.

⁶ U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990.

teriore e per altri lettori). I pre-giudizi possono aiutare, ma anche impedire una fruttuosa interpretazione di un testo: per questo ogni interprete, ogni conoscente, deve confrontarsi anche con altri, anche con chi non abbia le stesse precomprensioni. Questo, per esempio implica che non è detto che la teologia cattolica riceva buoni contributi solo da sociologi (o da altri tipi di studiosi) cattolici, ma anche da sociologi di altri orientamenti, purché seri.

La sociologia, in più, sa che nel suo lavoro ha a che fare con delle «preferenze di valore» e con condizionamenti sociali che influiscono sulla stessa propria ricerca, sa che interagisce con i propri oggetti di studio, che i suoi metodi di analisi riescono a chiarire solo parzialmente i processi sociali, costruendo delle conoscenze analitico-empiriche che hanno bisogno di altri osservatori e altre conoscenze con cui confrontarsi e validarsi: tutto questo dà non debolezza ma ricchezza alle congetture che essa propone. Di ciò ormai anche le scienze «classiche» sono consapevoli. E la sociologia non ha il ruolo normativo che certi ambienti cattolici le assegnavano o le chiedono tuttora (di enunciare positivamente le «vere leggi», quasi «naturali», della società, che dovrebbero orientare eticamente le persone e le istituzioni, secondo una certa «sociologia cattolica», che sarebbe più giusto chiamare filosofia sociale cattolica). Ha invece la possibilità legittima di recepire nella propria «immaginazione sociologica» (nella propria precomprensione della storia e della società) dei modelli elaborati dalla tradizione culturale-religiosa, per esempio quella ebraico-cristiana, non per «verificarli» ma per metterne alla prova la capacità generativa di individuare problemi, l'intelligenza delle domande o delle ipotesi socio-culturali che ne possono scaturire.⁷

⁷ Vi è la possibilità per la sociologia di recepire gli stimoli di tipologie religiose, o teologiche, e vederne la pertinenza, per analogia, con i processi sociali e culturali. Nella sua riflessione, per esempio, Donati cerca di rintracciare in uno dei dogmi di fede centrali per il cristianesimo, la Trinità, un riferimento paradigmatico della fondamentale *relazionalità* al centro della vita umana. Da un punto di vista metodologico ritengo interessante il suo tentativo, anche se molto problematico perché strettamente legato all'annuncio diretto di Gesù di Nazareth e al contenuto «misterioso» della fede cristiana. Nel canone della fede ebraico-cristiana ci sono altri aspetti, per i quali i testi offrono la ricostruzione redazionale di una tradizione secolare, religiosa culturale e sapienziale, che è istituzionale e popolare insieme. Tradizione che contiene dei tipi storico-sociali interessantissimi per le scienze sociali: vedi il saggio di M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano 1986, che utilizza lo schema dell'esodo come prototipo di percorso di liberazione. Mi limito a sottolineare altri «tipi» classici, che caratterizzano fenomeni fondamentali in ogni società: il modello dell'alleanza, del patto; il modello delle «dieci parole» (comunemente noto come i «dieci comandamenti»). Si possono rintracciare anche nelle altre grandi religioni dei temi fondamentali per la convivenza sociale, per i soggetti in relazione: per esempio nella spiritualità buddhista il tema centrale della compassione, immediata-

Forse è anche da questo tipo di precomprensioni che può nascere l'esigenza che l'analisi empirico-analitica della sociologia sulle realtà religiose sia correttamente critica delle realtà investigate (piuttosto che apologetica). Anche la teologia, o la teologia pastorale (o pratica), ha le sue precomprensioni, i suoi fini di analisi critica del pensiero teologico, dell'agire religioso e della realtà sociale che lo produce; e ha dei condizionamenti sociali nella costruzione del proprio lavoro intellettuale che andrebbero normalmente indagati e tenuti presenti, come invece si fa di rado.

È importante non dare per scontato questo discorso epistemologico e le condizioni del dialogo tra sociologi-teologi, senz'altro rifiutando il fatto che una buona sociologia della religione cattolica possa essere fatta solo da sociologi buoni cattolici. Tutti debbono mettere in gioco le proprie precomprensioni: non rinunciarvi, non ipotizzare un'impossibile neutralizzazione, ma non rifiutare di metterle alla prova. Sono le condizioni per un dialogo, per un ascolto serio, non semplicemente per una auto-conferma di appartenenza.

2. Di fronte al futuro

Veniamo al problema centrale: il futuro, come oggetto di studio scientifico e di riflessione. Non è mio intendimento, nell'ambito di questi lavori, fare una rassegna tecnica di quanto è stato prodotto nel settore, per altro in parte già fatta da G. Capraro e a cui rimando. Può essere utile, piuttosto, contribuire a discernere alcuni nodi da sottolineare e tener presenti per un impegno culturale creativo nel nostro «passaggio al futuro». Da qualche anno possiamo fare riferimento a uno dei pochi lavori interdisciplinari di previsione globale di medio e lungo periodo prodotto da studiosi italiani, rilevante per le analisi di metodo forse più che per le prospettazioni in alcune aree specifiche.⁸ Da un punto di vista metodologico gli approcci fondamentali possono essere distinti:

mente relazionale e anzi carico di spunti importanti per tutto quanto riguarda la forma da dare ai rapporti con l'«altro» e con il cosmo (per quest'ultimo verso in grande consonanza con un moderno approccio eco-sistemico).

⁸ La lettura di questo lavoro del GRUPPO PROMOTORE PER L'ANALISI PROSPETTIVA, *Futuro e complessità*, Istituto di studi sulla ricerca e documentazione scientifica CNR, Milano 1987, mostrando i meriti dell'iniziativa, tra cui i corredi bibliografici, dà anche l'idea indiretta della non grande espansione in Italia di questo indirizzo di studi.

a) di tipo estrapolativo (studiare la struttura multi-causale di fenomeni passati-presenti e proiettarne verso il futuro delle estrapolazioni, simulando in ipotesi diversi tassi di variazione e di consistenza possibili);

b) di tipo normativo (tracciare scenari desiderati, rispetto ai quali individuare cammini possibili).

I primi necessitano di un grande apparato di informazioni quantitative e grandi capacità di elaborazione multifattoriale (che oggi consentono di trattare anche informazioni qualitative convenientemente trasformate).

I secondi, soprattutto se proiettati nel lungo periodo, sviluppano un discorso prevalentemente politico e culturale, ampiamente aperto alle discussioni etiche e filosofico-sociali.

La sociologia teoricamente è vicina sia al primo che al secondo approccio, essendo il suo più complesso rispetto al primo e più empirico rispetto al secondo; avendo però acquisito dalla propria esperienza storica di studi sui cambiamenti sociali (essendo nata nell'800 in fondo proprio per capire il cambiamento epocale avvenuto con la razionalizzazione delle conoscenze, l'industrializzazione, il capitalismo) la consapevolezza empirica dell'importanza degli scopi manifesti ma anche degli effetti non voluti e non visibili delle azioni sociali, dei programmi ma anche delle contingenze sociali, probabilmente è più ritrosa nel misurarsi sulle prospettive, non per convinzione di debolezza dei propri mezzi scientifici ma ben di più per convinzione della *difficile prevedibilità in termini storicizzabili* (chi, quando, dove) delle azioni e degli attori dei mutamenti.

La sociologia in quanto tale infatti, o meglio i sociologi, non parlano spesso di futuro, e normalmente mutuano alcune delle conoscenze di fondo, utili per i loro ragionamenti, da discipline che possano maneggiare meglio determinazioni e fatti di tipo quantitativo trattati statisticamente, classicamente dati demografici ed economici, che diventano materiale «grezzo» per prospettazioni più complesse. Nel periodo tra gli anni '60 e '70 è stato attivo un istituto di ricerche (IRADES) che raccoglieva alcuni scienziati sociali attorno alla futurologia;⁹ comunque quello fu un periodo nel quale furono tradotti in Italia lavori di noti futurologi statunitensi.¹⁰ Acquaviva, che aveva collaborato anche con l'IRA-

⁹ E. BARBIERI MADINI (a cura), *Social Forecasting*, Roma 1971.

¹⁰ Vedi in particolare S. RIZZA, «Gli studi previsionali: rassegna storica e critica», in AA.VV., *Futuro e complessità*, cit., con una ricca e attenta bibliografia.

DES, aveva invece tentato di offrire alcune ipotesi di metodo e di prospettive con una sua caratteristica impostazione neopositivistica¹¹ (però non hanno avuto successivi sviluppi).

Hanno avuto molto risalto in Italia, e nel mondo, i lavori promossi dall'italiano Club di Roma, con Aurelio Peccei, e sviluppati da Meadows et Al.,¹² ripresi per tracciare vent'anni dopo le condizioni di un futuro possibile.¹³ Questo tipo di studi sul futuro, che tutti hanno considerato importanti, ha analizzato – prevalentemente dalla storia dei fenomeni economici e demografici – l'intreccio a livello mondiale di fattori fondamentali quali la *popolazione*, i *capitali*, gli *alimenti*, le *risorse non rinnovabili*, l'*inquinamento*, secondo l'approccio di *dinamica dei sistemi* elaborato al MIT, traendone delle importanti indicazioni, di sostanza e di metodo. Di sostanza, dimostrando i *limiti* dello sviluppo in corso e le prospettive tragiche emergenti in caso di non rispetto di quei limiti. Di metodo, mostrando la necessità e la possibilità di una riflessione continua, di altissima complessità, che tutte le società debbono fare per ri-orientare lo sviluppo mondiale verso un «equilibrio globale» e delle condizioni ritenute necessarie per arrivarci.

I più recenti lavori del gruppo di Meadows, propongono un passo avanti, nella stessa direzione e con la stessa passione di vent'anni prima: passare dalla logica della crescita «oltre i limiti» dello sviluppo (studiati in precedenza), che va rifiutata e combattuta, alla logica dello «sviluppo sostenibile», dal *di più* all'*abbastanza*¹⁴ (con la necessità di porre limiti a certi tipi di *crescita*, non allo *sviluppo* impostato secondo certi criteri).

Essi sottolineano ancora almeno due aree da controllare in

¹¹ S. ACQUAVIVA, *Una scommessa sul futuro*, ISEDI, Milano 1971; in seguito è stata pubblicata anche una raccolta di suoi scritti: *L'immagine del futuro*, Milano 1986, a cura di R. Giannetta Trevico.

¹² D.H. MEADOWS-O.L. MEADOWS-J. RANDERS-W.W. BEHRENS III, *I limiti dello sviluppo*, Milano 1972.

¹³ D.H. MEADOWS-D.L. MEADOWS-J. RANDERS, *Oltre i limiti dello sviluppo*, Milano 1993.

¹⁴ Questa idea converge con un orientamento teorico più generale, espresso per esempio da un H. Simon, che dalla fine degli anni '50 (H. SIMON, *Models of Man*, New York 1957) e in lavori successivi, aveva considerato l'importanza logica ed economica dei limiti della razionalità (*bounded rationality*) e la complementare critica all'ottimizzazione (principio cardine dell'economia classica) prestando attenzione piuttosto ai processi *satisficing*, termine scozzese per segnalare l'importanza dei livelli di aspirazione e quindi del *soddisfacimento sufficiente*.

modo diverso a livello mondiale: i processi di riproduzione demografica (continuamente all'ordine del giorno nei progetti internazionali, con esigenze etiche, ideologiche e politico-economiche divergenti e quindi con conflitti molto forti), la crescita economica di produzione e consumi.

Basta soffermarsi rapidamente sulle implicazioni della crescita demografica, e capire che non è sufficiente prendere atto del conflitto tra eventuali politiche vincenti a livello di consessi internazionali circa una riduzione programmata e generalizzata con qualsiasi metodo delle nascite e la posizione contraria della chiesa cattolica (e di altre religioni), e le conseguenze prossime e lontane del suo esito.

Al contrario, proprio la posizione cattolica (sostanzialmente unanime per quanto riguarda l'aborto ma più articolata per quanto riguarda i metodi di controllo dei concepimenti) implica dei problemi enormi non solo di etica della procreazione, ma di maturazione e di trasformazione di intere culture, di quelle di paesi in via di sviluppo che hanno tassi elevatissimi di crescita demografica e tassi inadeguati di sviluppo socio-economico, e di quelle come le europee o le italiane (con differenze nelle diverse regioni) che hanno tassi bassissimi o i più bassi del mondo. E rispetto a tali dislivelli intuiamo già da oggi i problemi etici e culturali ulteriori collegati con la mobilità di bambini in adozione da quelli a questi e con la spinta a sperimentazioni di ingegneria biologica di qualsiasi tipo per l'ottenimento artificiale di figli.

Al fondo vi è un problema antropologico, che lega il generare all'identificazione collettiva, «di generazione in generazione», delle persone, come popolo, come Noi significativo che ha senso che si prolunghi nel futuro, in una nuova coscienza delle identità collettive, delle differenze e delle comunanze nell'uni-multi-verso futuro.

I nostri autori ritengono di dover articolare in qualche modo il precedente appello alla riflessione, a mio avviso allargando lo spessore della riflessione stessa, visto che sentono importante proporre «cinque parole» che ritengono debbano essere fatte proprie dall'umanità per praticare concretamente uno sviluppo sostenibile.

È interessante riproporle qui, anche perché riportano il discorso futurologico a delle dimensioni psicologiche e culturali che non bisogna prendere con sufficienza, come del tutto moralistiche: immaginazione, sincerità, collegamento, apertura ad appren-

dere, amore (quest'ultimo è certo l'appello più generativo, ma forse anche il più generico, a meno di non operazionalizzarlo con strutture internazionali di solidarietà e una divisione del lavoro sociale coerente). La mia ipotesi di partenza circa il passaggio al futuro, pur volendo fare un percorso più marcatamente sociologico, in fondo arriva ad alcune consonanze rispetto a questi atteggiamenti. Al di là di questo, è il segnale di una diversa responsabilizzazione, perché sta a indicare che non si tratta più di individuare ed evitare dei limiti, dei confini oggettivi estrinseci dell'agire (fin che si può, e poi fermarsi), ma di assumere una nuova logica qualitativa del vivere, del produrre, del consumare, del gestire le risorse disponibili, che *sposti* il modo di affrontare simili questioni, il rapporto di senso con le risorse della vita umana e quindi anche, da nuovi punti di vista, il rapporto con quei limiti quantitativi.

Dobbiamo però ripercorrere quegli studi e quei tempi usando uno stile di osservazione sociologico. Quasi contemporaneamente all'uscita della prima fase dei lavori del MIT, nel '73, scoppiò la crisi petrolifera, con le tensioni tra Occidente e mondo arabo dei produttori di petrolio, che fu una realtà-segno di quelle che erano le implicazioni sociali importantissime, non reversibili a livello mondiale, dei limiti segnati soprattutto dallo sfruttamento di una risorsa non rinnovabile come il petrolio. Già allora nell'esperienza occidentale, a partire da quella statunitense, si era messo in luce, in generale, un enorme fermento collettivo: anti-bellico (all'inizio contro la guerra nel Vietnam), anti-segregazionista (i movimenti per la parità dei diritti dei neri degli USA), anti-autoritario (la sub-cultura hippy, gli studenti universitari, le donne femministe), anti-capitalistico (operai e intellettuali), rappresentato da *movimenti sociali* di tipo anche molto diverso, giovanili e adulti, studenteschi e di lavoratori, che volevano riprogettare i modi di produzione e di vita delle società.

Accanto dunque agli aspetti strutturali dell'interdipendenza demografico-economica globale, rispetto alla quale si venivano a conoscere meglio i fenomeni di crescita anche distruttiva di uno sviluppo del primo mondo che si dimostrava vivere dello sfruttamento del sottosviluppo dei paesi del terzo mondo, si evidenziava l'importanza di un *nuovo tipo di soggettività sociale collettiva*, movimenti sociali magari limitati nella numerosità ma trans-nazionali nella proposta socio-politica e culturale. Successivamente hanno assunto altre fisionomie, in rapporto ai tipi particolari di

storicità elaborati; e di recente in molte parti del mondo sono espressioni del crescere di popoli che anche attraverso la rivendicazione delle proprie identità etniche, talora integralmente ispirate e strutturate da una religione, vogliono essere padroni della propria storia: sono questo tipo di nuovi soggetti sociali e politici a essere attori, in bene e in male, di strategie creative, imprevedibili e talora sorprendenti nelle strategie, rendendo estremamente *complesso* e meno controllabile la conoscenza del palcoscenico del mondo.¹⁵ Ora constatiamo che dei micro-soggetti collettivi possono instaurare, per effetto della connessione universale delle azioni e reazioni internazionali, aggregazioni e disgregazioni prima non prevedibili, così come i connessi effetti di medio e lungo periodo: per esempio guerre e alleanze micidiali da un lato, e richieste di nuove presenze sovranazionali anche di «polizia» e di ingerenza a fini pacifici nello spazio di sovranità delle singole nazioni.

Nel breve-medio futuro, più in generale, almeno tre processi sociali, legati alle soggettività (collettive, di genere, micro-sociali), a mio avviso non possono non essere pronosticati in espansione:

a) Un vastissimo fenomeno di trasformazione di identità e di cittadinanze, nel primo secondo e terzo mondo. Inoltre, a livello mondiale l'accennato sviluppo dell'identità e del protagonismo dei popoli, è *accompagnato dalla accelerata mobilità degli individui* (Sud verso Nord, Est verso Ovest), la quale, con il moltiplicarsi di insediamenti individuali o di piccoli gruppi spesso precari, produce esperienze più o meno conflittuali di convivenza multiculturale, con particolari riflessi economici e istituzionali in Europa. Comunità europea che quanto a sé sta ampliando ulteriormente i propri confini istituzionali e i cui cittadini cominciano a sperimentare in modo allargato le implicazioni dei più recenti trattati europei che eliminano barriere interne alla localizzazione di persone, capitali e iniziative, e coordinano più strettamente le politiche dei paesi membri, rendendo concreta una serie di aspettative, possibilità e vincoli di azione molto rilevanti.

b) A livello trasversale, lo *sviluppo della presenza delle donne nella riflessione e nella pratica* delle società: in realtà per un futuro prossimo questa problematica sembra rilevante, più che

¹⁵ A. CAVALLARI, *L'atlante del disordine*, Milano 1994.

nella società civile, nell'ambito delle religioni istituzionalizzate. Nella società la contro-critica ideologica al femminismo, emersa di recente per esempio in Italia, non intacca lo sviluppo di fatto della presenza femminile, anche se ne rende più ambivalente la traiettoria; nelle chiese cristiane invece – vedi la recente controversia sull'ordinazione presbiterale delle donne nella chiesa anglicana e la posizione definitivamente negativa in quella cattolica – è presumibile che, per motivi diversi e in ruoli diversi, la qualificazione e la responsabilizzazione istituzionale delle donne vengano comunque sviluppate.

c) A livello della vita quotidiana delle persone, soprattutto in occidente, è sempre più importante l'*auto-valorizzazione e l'auto-aiuto* (*self-empowering, self-help*) delle persone, per necessità rispetto a bisogni o per aspirazioni orientate alla e dalla *creatività*, in termini di cura, di lavoro, di tempo «libero»,¹⁶ diversamente gratificanti, motivate da matrici di solidarietà in cui ora sembra prevalere un respiro particolaristico piuttosto che universalistico.¹⁷ Sono esperienze di iniziativa individuale e associata che si vanno diffondendo, e non facilmente controllabili, che stimoleranno tanto le istituzioni civili quanto quelle religiose ad avere una presenza di facilitazione più che di autorità e di controllo, e produrranno molte ibridazioni culturali. Rispetto alle religioni in particolare, oltre a non veder favorite le ortodossie classiche, in tali orientamenti/stili di vita si vanno sviluppando percorsi non-teistici di esperienza, mettendo alla prova le testimonianze teistiche non tanto sul piano dell'etica sociale, su cui le grandi religioni, a partire da quella cristiana, si stanno già oggi ampiamente misurando e confrontando con i «laici di buona volontà» (qualcuno dice anche riducendosi o appiattendovisi), quanto sul cuore stesso della fede, cioè su Dio.

Comunque, anche dal punto di vista delle religioni, resta aperto in generale il problema del rapporto delle persone e delle società con la nuova ampiezza e complessità dell'*incertezza* in quanto tale e delle probabilità di delusione (rispetto alla quale si cerca di tutelarsi nel clima della autovalorizzazione), e quindi del tipo di risposte, di aiuti, che le religioni riusciranno a dare diversamente dal passato (o restaurando l'ortodossia e l'ortoprassi con

¹⁶ P.G. PEROTTO, *L'origine del futuro*, Milano 1991.

¹⁷ I. DE SANDRE, «Camminare insieme, valorizzare la complessità», in *Credereoggi* XIII (1993)4, 5-19.

forza, come in questa fase di transizione sta facendo una parte dell'islamismo). Si vedano infatti risposte diverse auto-costruite dalla gente contro incertezza e delusione: per esempio, la fuga-dipendenza da droghe con tutti i fenomeni correlati, già da anni all'attenzione per i suoi effetti distruttivi, e in altro senso, non distruttivo ma ricco di implicazioni psicologiche e sociali per giovani e adulti, il nuovo fenomeno del prolungamento lunghissimo dell'adolescenza sociale di figli, che restano sotto la protezione della famiglia magari fino a 30 anni, che diventa «asilo allargato» per giovani (senza peraltro sollevare molta inquietudine, come invece dovrebbe).

Tenendo conto di tutti i fronti di fermento sociale va valutata, senza superficialità e senza ricorso a stereotipi, l'evidente evoluzione delle ideologie e dei sistemi politici verso un liberismo politico ed economico, che assume ovviamente diverse connotazioni a seconda della storia dei diversi paesi, con problemi talora drammatici come per esempio nel passaggio al mercato capitalistico dei paesi ex-sovietici. Tale evoluzione non di rado assume forme culturalmente e socialmente più aggressive del passato, mettendo comunque in crisi il Welfare State anche nelle nazioni a più lunga tradizione. All'estremo, ri-cresce anche un *neo-fascismo* (e neo-nazismo) che si offre di proteggere «da destra» la collocazione sociale dei ceti produttivi intermedi che si sentono minacciati dalla crescita economica accelerata e dalla mobilità degli «stranieri», in presenza di ideologie o sistemi politici «socialisti» screditati,¹⁸ o la collocazione nazionale di etnie che rivendicano – contro i trattati internazionali – dei propri territori «eticamente puliti».

Vi è però chi – nonostante tutte queste trasformazioni – guarda al futuro proclamando provocatoriamente la fine della storia,¹⁹ in quanto essa sarebbe ormai consolidata dentro un unico sistema economico politico, il capitalismo pluralistico, portando con sé la *fine delle utopie*.²⁰ Probabilmente ha ragione Moltmann nel dire

¹⁸ Vedi, sugli stereotipi di sinistra e destra N. BOBBIO, *Destra e sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma 1994. Ma la rapidità e vastità dei fenomeni culturali e politici è tale per cui dobbiamo affidarci anche a contributi di interpretazione parziali e non ancora approfonditi scientificamente, che però ci danno dei segnali di cui val la pena tener conto: E.N. LUTTWAK, «Il fascismo nel futuro», in *L'Espresso*, 8.4.1994.

¹⁹ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano 1992.

²⁰ J. MOLTMAN, «Fine dell'utopia - fine della storia», in *Concilium*, XXX(1994)2, 191-194.

che le utopie finiscono solo per coloro che si sentono già arrivati, padroni del presente, e non vedono i bisogni di liberazione che sono sempre presenti e anzi crescono nel mondo, non solo nel «terzo».

Tutti i dinamismi storico-sociali assumono maggior intensità e visibilità perché sono intrecciati con l'*evoluzione rapidissima delle informazioni, dell'informatizzazione e della telecomunicazione*, che incrementa enormemente l'interattività tra gli attori sul piano locale e mondiale, la conoscibilità degli eventi, l'ampiezza delle alternative possibili all'azione, con un'infinità di implicazioni già presenti, la cui ricaduta sul mercato probabilmente è addirittura frenata rispetto alla velocità delle invenzioni e del loro potenziale sfruttamento. A «villaggio globale» già ampiamente realizzato, lo sguardo non può non andare in particolare alla produzione e fruizione della cosiddetta «realtà virtuale»,²¹ nella quale (per parafrasare espressioni utilizzate per l'automazione, che quarant'anni fa sembrava un aspetto centrale nel passaggio al futuro dell'industrializzazione, e che in seguito è stato ridimensionato) il materialmente prodotto e il mentalmente esperito si saldano in modi impensati, con possibilità di espansioni esperienziali (vedi sopra) ma anche di ulteriori frammentazioni neo-individualistiche, anche attraverso la creazione di reti di relazioni sociali fittizie, pseudo-personali, e alla fine di *nuovi modi di uscire dal mondo*.²² Quest'ultima osservazione di Zolla credo inviti a riflettere soprattutto coloro che sono interessati ai problemi dello sviluppo culturale e religioso delle persone e delle collettività. Alla potenza di questi processi tecnologici, di mercato e psicologico-culturali, che offrono nuovi strumenti artificiali alle «potenze dell'anima» (ancora nel linguaggio di un precedente lavoro di Zolla), dovrà essere data attenzione profonda, perché di fronte a essi – evitando tentazioni luddiste (di demonizzare o reprimere certe innovazioni) – risulta sempre più necessario proprio nelle nostre società «avanzate» produrre *nuove basi di identità personale e nuovi tipi di relazioni, di informazione, di comunicazione, di motivazione, di riconoscimento reciproco*. La radicalità di questo problema non ha bisogno di commenti.

²¹ M. BENEDIKT (a cura), *Cyberspace*, Padova 1993.

²² E. ZOLLA, *Uscite dal mondo*, Milano 1992.

3. Futuro tempo complessità

Questo mio approccio al futuro, e al passaggio al futuro, orienta a un discernimento più generale della questione, rinviando alla necessità di essere più sensibili a un tema, e una esperienza, più ampi. Il futuro infatti è anche una metonimia del *Tempo*: un concetto e un *continuum* su cui anche la sociologia ha ricercato una propria capacità di dire parole appropriate.

– Esso segnala l'importanza dell'*uso sociale del tempo*, della scansione del *presente*. Tempo che già ora è implicato sempre più esplicitamente, e in maniera sempre più scarsa ed eterodiretta, nelle *strategie* simboliche e strumentali di ogni azione, nelle routine, nelle ricorrenze e negli eventi irripetibili. Tutte hanno il tempo come vincolo e il *sensu* del tempo come risorsa culturale e psicologica,²³ diventando perciò sempre più rilevante la scelta del *tempo opportuno*.

– Rinvia alla *memoria* con cui si dà senso (in quanto tale selettivo e con funzione di rinvio simbolico, e non semplicemente accumulazione) alle cose che si sono vissute e che sono state tramandate, conoscenza continuamente reinterpretativa del passato di cui si attualizzano le capacità generative verso il presente e il futuro;²⁴ memoria cognitiva e affettiva, fondamentale sia perché legata alla genealogia della *solidarietà*, che è la matrice dell'identità di ogni «noi» significativo e di ogni persona, sia perché è la base di ogni *testimoniaza*, personale e collettiva. In un'epoca di rapide transizioni e intensi conflitti, i soggetti collettivi nuovi (ri)scrivono le proprie tradizioni e i soggetti già presenti debbono – anche per motivi di contestazione sociale – riconsiderare le proprie. Altrettanto importante è il problema a livello delle singole persone, della continuità e unitarietà della propria identità, perché questo condiziona profondamente le comunicazioni e le testimonianze che esse sono capaci di dare. Sono problemi cruciali per ogni cultura e ancor più per le religioni.

– Rinvia in generale alla *pro-gettabilità* della vita, anche at-

²³ M.C. BELLONI, *L'aporia del tempo. Soggettività e oggettività del tempo nella ricerca sociologica*, Milano 1986; S. TABBONI, *La rappresentazione sociale del tempo*, Milano 1989; C. PAOLUCCI, *Tempi postmoderni*, Milano 1993; G. GASPARINI, *La dimensione sociale del tempo*, Milano 1994.

²⁴ Cf. Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor*, Parma 1983; P. JEDLOWSKI-M. RAMPAZI, *Il senso del passato*, Milano 1991.

traverso nuovi tipi di lavoro poco proceduralizzabili, in cui è necessario collegare e integrare esperienze e informazioni diversificate, con creatività e flessibilità,²⁵ all'interno di una maggior consapevolezza della *complessità e ricorsività organizzativa* dell'agire sociale,²⁶ in cui gli attori debbono mettere in gioco continuamente e bene i propri gradi di libertà.²⁷ La sociologia è oggi più che in passato persuasa che il sociale (e quindi anche il futuro del sociale) va letto nel suo farsi processuale, nella dialettica tra azione e crisi, ordine e mutamento,²⁸ in cui contemporaneità e sequenzialità sono elementi di una storicità, cioè di un lavoro quotidiano delle società e delle persone su se stesse, da non sminuire nella riflessione. Dal punto di vista sociologico esiste quindi una storia, una processualità interattiva anche nella costruzione della verità, della costruzione della salute-salvezza.²⁹ E gli archetipi biblici della tradizione di Israele (che ho ricordato all'inizio, parlando dell'interazione di «immaginazione» scientifica tra sociologia e teologia), l'«esodo»,³⁰ le «dieci parole», l'«alleanza», la «storia della salvezza», sono importantissime metafore antropologico-religiose (con l'andar del tempo destoricizzate e depontenziate) della costruzione di un'emancipazione, di una salvezza comune.

Nel passaggio al futuro, e quindi nel rinvio al passato e al presente anche in termini di progettabilità, emerge in tutta la sua rilevanza teorica e pragmatica il problema della *complessità*,³¹ entro la quale bisogna *saper leggere e interpretare* la realtà per imparare a camminare all'interno del suo difficile testo. Filosofi della conoscenza, e anche numerosi sociologi, pur con diversi linguaggi, con l'idea di *complessità* hanno cercato di evidenziare una dimensione fondamentale della situazione del sistema-mondo. Essa fa riferimento alla *varietà e numerosità crescente* delle

²⁵ PEROTTO, *L'origine del futuro*, cit.

²⁶ E. MORIN, *Il metodo: ordine disordine organizzazione*, Milano 1983.

²⁷ M. CROZIER-E. FRIEDBERG, *Attore sociale e sistema: sociologia dell'azione organizzata*, Milano 1978.

²⁸ Cf. A. TOURAINE, *Il ritorno dell'attore sociale*, Roma 1988.

²⁹ Cf. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*; L. BORTOLOTTI, «Tra agire comunicativo e agire strategico. Discussione sulla problematica religioso-teologica nella *Teoria dell'agire comunicativo* di J. Habermas», in *Studia Patavina*, 41(1994), 133-182.

³⁰ WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit.

³¹ Cf. L. BALBO ET AL., *Complessità sociale e identità*, Milano 1983; G. BOCCHI-M. CERUTI, *La sfida della complessità*, Milano 1988; H. ATLAN, *La sfida della complessità*, Milano 1992.

sue componenti significative, alla crescente *estensione e incidenza delle relazioni di interdipendenza* tra di loro, alla *rilevantissima variabilità nel tempo di tali componenti e delle reciproche relazioni*. Complessità che implica quindi grande differenziazione dei riferimenti di valori che convivono nella stessa società e nello stesso tempo storico, fino a vere e proprie *situazioni di contraddizioni di valori e di fini*, con rischi (o realtà) di conflitti molto ampi e radicali, tendenza alla *auto-referenzialità*, grande *frammentazione* tra sotto-sistemi sociali. Contemporaneamente nella complessità emerge anche la percezione che alcune cose non siano necessariamente escludentisi, anzi con l'aspettativa di convergenze e intese *da costruire a livelli più alti* rispetto alle singole aree di esperienza e di conflitto. Si passa da condizioni di *aut-aut* a situazioni (possibili, auspicabili, necessarie) di *et-et*, rispetto alle quali bisogna discernere ciò che è relativismo o sincretismo e ciò che non lo è (vedi per esempio i problemi riguardanti l'appartenenza religiosa e la convivenza tra religioni). Da rapporti sociali nei quali si riteneva che a una autorità di comando dovesse corrispondere un ruolo di pura obbedienza, si passa a rapporti nei quali il subordinato inventa nuovi gradi di libertà, poteri diversi, prima inesplorati o non attivati, che si ricombinano con i poteri vigenti e li trasformano.

Sul piano epistemologico, di genealogia sociologica, credo sia interessante prendere in particolare considerazione l'approccio al «pensiero complesso» di E. Morin,³² che personalmente apprezzo per la sua capacità di segnalare alcuni nodi cognitivi forti (e non per farne una nuova teoria olistica e dogmatica): a) connessione dia-logica di ordine e disordine, b) ricorsività organizzativa (come processo e come «riflessività»), c) principio ologrammatico. In questo approccio però, più di quanto non faccia l'autore stesso, bisogna inserire con più evidenza i soggetti delle azioni e le relazioni sociali, e gli spazi di co-responsabilità delle strategie.

– Con il primo «principio», Morin riprende quanto anche altri scienziati hanno argomentato: in un sistema vitale, disordine non è necessariamente il contrario dell'ordine, spesso è espressione di una trasformazione che vede organizzarsi degli elementi altrimenti «dissipati», complementariamente alle forme pre-esistenti, di cui stimola mutamenti più o meno ampi. La complessità implica la

³² E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, Milano 1993.

non necessaria esclusione reciproca, semplificatrice, tra ordine e disordine, ma una nuova forma di dia-logo, superando i semplicismi e le unidimensionalità precedenti.

– Con il secondo principio si sottolinea la centralità del processo organizzativo, nel quale organizzazione non è un fatto strumentale, né un fenomeno statico, né un dinamismo micro-sociale. È innanzitutto un processo «formativo» che connette incessantemente tutti gli elementi inanimati e animati esistenti in un ecosistema in trasformazione; al suo interno ci sono dei percorsi sequenziali e interattivi prossimi, pragmatici, attraverso cui le azioni sociali degli attori producono immediatamente qualcosa, e contemporaneamente trasformano, anche solo parzialmente, la struttura dei vincoli e delle risorse che ne consentono la ri-produzione. Bisogna assumere un'idea ampia di organizzazione, al di là dei singoli aspetti strumentali, e capire e gestire meglio il dispiegarsi complesso della *ricorsività organizzativa*, anche nei suoi effetti non voluti o perversi, possibilmente per controllare meglio risultati e intenzioni delle azioni.

– Con il terzo, il *principio ologrammatico*, Morin indica, con un'espressione che rispetto all'organicismo cui siamo abituati risulterà paradossale, che «il tutto è nella parte che è nel tutto», per cui ogni individuo, e ogni sotto-sistema, in qualche modo contiene la logica del «programma» globale del sistema sociale, e non ne è soltanto un frammento dipendente. Questo è particolarmente interessante per i sistemi sociali, perché indirizza a non considerare individui e gruppi come semplici *parti sub-ordinate* di una collettività, secondo un'idea riduttiva di sistema e di parte, e di vederle per il *noogramma* che ciascuno di essi porta dentro e di cui vive, come codice socio-genetico condiviso (o meno) con gli altri membri della propria società. La definizione di solidarietà data molti anni fa da Horkheimer,³³ come «presenza dell'universale nel particolare», ne può essere un profondo esempio. Questo valorizza tanto le società che i soggetti che le compongono, le prime perché sono qualcosa di più e nello stesso tempo di meno della somma dei propri componenti, i secondi perché nella propria singolarità soggettiva contengono comunque il «programma generativo» della società: *unitas multiplex*, *multiverso* sociale (piuttosto che *universo* classico).

³³ M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Torino 1969.

La prospettiva della *complessità* va tenuta presente, oggi e presumibilmente assai più pensando al futuro, anche nell'analisi del campo religioso e specificatamente *all'interno della chiesa cattolica*, che qui interessa.³⁴ Molte differenze interne sono presenti ed evidenti, alcuni dei sub-sistemi di appartenenza mostrano anche dei conflitti tra di loro (per esempio quando in alcuni si sviluppano fondamentalismi legati al Libro o a una qualche tradizione ecclesiale-culturale), riemergono tensioni tra stili pre-conciliari, conciliari e post-conciliari di vita ecclesiale. L'ecumenismo tra le chiese cristiane continua a camminare anche se con momenti di pausa o con problemi di persistente o acuita divergenza (per esempio sulle donne, come già ricordato). In generale le grandi religioni sono coinvolte in iniziative di incontro parziale sul piano culturale, etico e di intervento sociale, con una parziale legittimazione reciproca. Spinte di frammentazione, separazioni di fatto di tanti cammini, ricerca minoritaria e/o di vertice di dialogo.

4. Valorizzare la complessità, far crescere comunicazione e relazionalità

Dall'analisi della complessità ci poniamo il problema di come intervenire sulla complessità, e il linguaggio sociologico deve aprirsi alla riflessione filosofico-politica. Il passaggio al futuro implica infatti la scelta di un certo tipo di lavoro che la società dovrà fare su se stessa, un'azione di storicità, anzi un insieme di scelte contro-inerziali, che per essere globalmente costruttive, debbono essere animate da una logica di valorizzazione (e non di demonizzazione, o di semplicistica riduzione, o di sfruttamento) della complessità presente, per incrementare il *camminare insieme* tra soggetti. Soggetti differenti ma capaci di *empatia*³⁵ e orientati all'*intesa*.³⁶ Soggetti che scelgano di immaginare e rea-

³⁴ Cf. F. GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia*, Bologna 1991; A. GIOLO-B. SALVARANI, *I cattolici sono tutti uguali?*, Genova 1992; R. SCARTEZZINI, «Valori religiosi e contesti socio-culturali», in R. GUBERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Trento 1992, 451-498.

³⁵ A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il postmoderno*, Bari 1988; E. STEIN, *L'empatia*, Milano 1992, presentazione di A. Ardigò.

³⁶ Le tesi di Habermas sono complesse, molto articolate, e proprio per la loro ricchezza sono state fatte oggetto di molte critiche. In questo contesto ritengo molto importanti le riflessioni sulla reificazione delle relazioni e dei mondi vitali laddove non sono più legate da verità, norme e intese linguistiche ma prevalentemente dal valore di scambi strumentali, cosificanti. E ancora, una più matura visione dei rapporti tra agire teleologi-

lizzare valori, regole, strumenti di vita via via più espressione di condivisione nelle differenze di identità, sempre meno disuguali nelle opportunità e nelle capacità, che cerchino – utilizzando il linguaggio di Habermas – di armonizzare nei fatti le *azioni orientate all'intesa* e le *azioni orientate agli scopi* (tipi di azioni che nella modernità tendono a scindersi o a strumentalizzarsi a vicenda, in funzione o di un dominio simbolico o di un dominio produttivistico).³⁷ Produrre utilità concrete comuni con reciprocità di scambi, allargando il tessuto di responsabilità solidale degli attori, da rendere meno prigionieri della propria autoreferenzialità di nicchia, per arrivare a una più profonda *identificazione di genere* comune, alla radice delle singole identità storico-sociali.

Questo deve essere accompagnato micro-socialmente, ma anche nel confronto tra soggetti collettivi, da quella che a prima vista può sembrare una banalità, e invece è la condizione per ridurre la frammentazione e aumentare co-operazione e co-responsabilità: una maggior *attenzione pragmatica* quotidiana, consapevole della complessità della vita personale-sociale, ai dinamismi della *comunicazione-relazione*.³⁸ Il modello della Scuola di Palo Alto, molto importante per la sua impostazione psico-diagnostica e terapeutica pragmatica, lega acutamente comunicazione e relazione sociale. Infatti l'accettazione, anzi la *valorizzazione dei codici simbolici, del senso dei messaggi dei differenti interlocutori, esige anche coerenza non-verbale nelle concrete relazioni sociali* di ascolto, di accoglienza e co-responsabilità: le relazioni realmente esistenti rinforzano o smentiscono i messaggi con proprie «istruzioni per l'uso». È infatti nella relazione sociale, anche al di là dei contenuti dei messaggi espliciti, che si manifesta il potere che ogni soggetto ha rispetto agli altri (e questo le religioni dovrebbero tenerlo molto presente, dato che sembrano lavorare prevalentemente a livello simbolico). La comunicazione non può essere contraddittoria rispetto alla relazione entro cui effettivamente

co (o strategico, che non significa riduttivamente strumentale), agire regolato da norme, agire drammaturgico (legato all'espressività soggettiva) e agire comunicativo, attraverso cui «gli attori cercano un'intesa attraverso la situazione di azione per coordinare di comune accordo i propri piani d'azione e quindi il proprio agire. Il concetto centrale di *interpretazione* si riferisce in prima linea al concordare definizioni di situazioni suscettibili di consenso». J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna 1986, 157.

³⁷ Ibidem.

³⁸ P. WATZLAWICK-J.H. BEAVIN-D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma 1971.

si manifesta, anzi entrambe debbono rafforzarsi vicendevolmente nell'intesa e nell'utilità reciproca, nella consapevolezza dell'importanza di entrambe le dimensioni. Oggi esiste un enorme problema di comunicazione-relazione nella società, a livello *macro* (di governo, di istituzioni, di amministrazione, di mercato) e a livello *micro* (negli incontri formali e informali nei quali invece aumenta l'arroganza, la non considerazione, la strumentalizzazione). Esiste, ed è molto delicato, anche nella chiesa, non risolto dall'eventuale maggior uso dei mass media.³⁹ È necessario creare sempre più, tanto nella società che nella chiesa, dinamismi che mettano al centro i soggetti senza volerli ridurre «a una dimensione», senza ignorare la loro incertezza, cercando di scoprire il valore aggiunto del fatto di fare pezzi di strada via via più importanti insieme, prestando attenzione al fatto che ogni soggetto contiene a suo modo il tutto di cui è parte, e inter-agisce con gli altri in modo irriducibile rispetto ai rispettivi ruoli e rapporti sociali, ma che è così solo se collegato a un «noi» inter-personale significativo. La «diversità delle lingue» (Gen 11) può e deve diventare ricchezza, se liberata a un estremo dalla ricerca dell'onnipotenza di un'egemonia monoculturale universale (un altro archetipo biblico: Babele), all'altro estremo dalla banalizzazione di un cosmopolitismo senza più casa e radici,⁴⁰ nell'interazione tra uomini e donne, tra popoli, che non si fanno più idolo della propria identità e della utilità egocentriche, né trovano nella *mors tua* degli altri la *vita mea*.

Nello stesso spirito, anche la complessità religiosa va valorizzata con discernimento, per sviluppare un camminare insieme che non sia solo il minimo comune formale, chiarificando i riferimenti essenziali della verità inesauribile e la ricchezza delle cose che possono crescere per l'interazione tra soggetti religiosi diversi. Questi debbono vivere la diversità non come minaccia, per il tentativo di dominio degli uni verso gli altri, ma come identità da maturare accanto alle identità degli altri e talento da vivere e scambiare, praticando queste cose concretamente con opportune strategie organizzative.⁴¹ Testimonianza di ampio respiro di que-

³⁹ I. DE SANDRE, «Comunicazione come processo sociale» in AA.VV., *La parola ai muti e l'udito ai sordi: il problema della comunicazione nella Chiesa*, Assisi 1984.

⁴⁰ A. HELLER, «Dove ci sentiamo a casa?», in *Il Mulino*, XLIII (353) (1994)3, 381-399.

⁴¹ I. DE SANDRE, «Camminare insieme, valorizzare la complessità», in *Credereoggi* XIII(1993)4.

sta prospettiva, segnalata da L. Sartori, può essere il lavoro di Délumeau per un nuovo modello di cristianesimo.⁴² In passato vigeva l'esclusività e l'esclusione, a cui molti hanno reagito con il fai-da-te e con molti tipi di sincretismi: oggi bisogna rifiutare i semplicismi anche nelle religioni, e passare a un più ricco cammino nel quale crescono i passi fatti insieme, percorrendo una *via* che ha grandi tradizioni secolari, che da ora possono fecondarsi reciprocamente senza perdere la propria identità e anzi affinandola in una grande ecumene spirituale.

Bibliografia

- AA.VV., *Futuro e complessità. Metodologie per la previsione di medio e lungo periodo*, Angeli, Milano 1987.
- AA.VV., *Usi dell'oblio*, Pratiche Ed., Parma, 1990: scritti di Yerushalmi, Loraux, Milner, Mommsen, Vattimo.
- AA.VV., *Chiesa in Italia*, a cura della Redazione de *Il Regno*, EDB, Bologna 1993.
- AA.VV., *I soggetti della memoria e della solidarietà*, Convegno della Sezione «Riproduzione sociale, vita quotidiana, soggetti collettivi», A.I.S., Milano ottobre 1993.
- S. ACQUAVIVA, *Una scommessa sul futuro*, ISEDI, Milano 1971.
- , *Automazione e nuova classe*, edizione riveduta, GB, Padova 1994.
- P. ALFERJ-A. PILATI (a cura), *Conoscenza e complessità: strategie e prospettive della scienza contemporanea*, Theoria, Napoli 1990.
- A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il postmoderno*, Laterza, Bari 1988.
- H. ATLAN, *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1992.
- L. BALBO ET AL., *Complessità sociale e identità*, Angeli, Milano 1983.
- E. BARBIERI MASINI (a cura), *Social Forecasting*, Irades, Roma 1971.
- M.C. BELLONI, *L'aporia del tempo. Soggettività e oggettività del tempo nella ricerca sociologica*, Angeli, Milano 1986.
- M. BENEDIKT (a cura), *Cyberspace*, Muzzio, Padova 1993.
- P.L. BERGER, «Il problema dell'agire morale nell'età del pluralismo», in *Il Mulino*, XLIII (353), (1994)3, 400-413.
- N. BOBBIO, *Destra e sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994.
- G. BOCCHI-M. CERUTI, *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1988.
- L. BORTOLOTTI, «Tra agire comunicativo e agire strategico. Discussione sulla problematica religioso-teologica nella *Teoria dell'agire comunicativo* di J. Habermas», in *Studia Patavina*, 41(1994), 133-182.

⁴² J. DÉLUMEAU, *Cristianità e cristianizzazione*, Genova 1984.

- R. BOUDON, *Il posto del disordine*, Il Mulino, Bologna 1985.
- A. CAVALLARI, *L'atlante del disordine*, Garzanti, Milano 1994.
- M. CROZIER-E. FRIEDBERG, *Attore sociale e sistema: sociologia dell'azione organizzata*, ETAS, Milano 1978.
- I. DE SANDRE, «Comunicazione come processo sociale», in AA.VV., *La parola ai muti e l'udito ai sordi: il problema della comunicazione nella Chiesa*, Cittadella, Assisi 1984.
- , «Camminare insieme, valorizzare la complessità», in *Credereoggi*, XIII (1993)4.
- , «Solidarietà», in *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1994, 243-259.
- J. DÉLUMEAU, *Cristianità e cristianizzazione*, Marietti, Genova 1984.
- U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
- F. FERRAROTTI, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Bari 1978.
- F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, Laterza, Bari 1984.
- J.W. FORRESTER ET AL., *Verso un equilibrio globale*, EST Mondadori, Milano 1973.
- J.T. FRASER, *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Feltrinelli, Milano 1991.
- F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.
- F. GARELLI, *La religione dello scenario*, Il Mulino, Bologna 1986.
- , *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991.
- G. GASPARINI, *La dimensione sociale del tempo*, Angeli, Milano 1994.
- A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994.
- A. GIOLO-B. SALVARANI, *I cattolici sono tutti uguali?*, Marietti, Genova 1992.
- R. GUBERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992.
- J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986; Introduzione all'edizione italiana di G.E. Rusconi.
- A. HELLER, «Dove ci sentiamo a casa?», in *Il Mulino*, XLIII (353), (1994)3, 381-399.
- M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969.
- P. JEDLOWSKI-M. RAMPAZI, *Il senso del passato*, Angeli, Milano 1991.
- E.N. LUTTWAK, «Il fascismo nel futuro», in *L'Espresso*, 8.4.1994.
- D.H. MEADOWS-D.L. MEADOWS-J. RANDERS-W.W. BEHRENS III, *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1972.
- D.H. MEADOWS-D.L. MEADOWS-J. RANDERS, *Oltre i limiti dello sviluppo*, Il Saggiatore, Milano 1993.
- J. MOLTMANN, «Fine dell'utopia - fine della storia?», in *Concilium*, XXX (1994)2, 191-194.
- S. MORANDINI, «Appunti sul virtuale», in *Studia Patavina*, in corso di pubblicazione.
- E. MORIN, *Il metodo: ordine disordine organizzazione*, Feltrinelli, Milano 1983.
- E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.
- G. PAOLUCCI, *Tempi postmoderni*, Angeli, Milano 1993.
- P.G. PEROTTO, *L'origine del futuro*, Angeli, Milano 1991.
- G. PIAZZI, *Teoria dell'azione e complessità*, Angeli, Milano 1984.

- I. PRIGOGINE, *La nascita del tempo*, Theoria, Roma-Napoli 1988.
- I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *Equilibrio/squilibrio, Ordine/disordine, Organizzazione, Sistema*, Enciclopedia, Einaudi 1978; 1980; 1981.
- P.E. RICCI BITTI-B. ZANI, *La comunicazione come processo sociale*, Il Mulino, Bologna 1983.
- P. RICOEUR, *Dell'interpretazione*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- P. ROSSI, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Bologna 1991.
- R. SCARTEZZINI, «Valori religiosi e contesti socio-culturali», in R. GUBERT (a cura), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992.
- H.A. SIMON, *Models of Man*, Wiley, New York 1957.
- , *Causalità, razionalità, organizzazione*, Il Mulino, Bologna 1985.
- , *Le scienze dell'artificiale*, Il Mulino, Bologna 1988.
- E. STEIN, *L'empatia*, Angeli, Milano 1992, presentazione di A. Ardigò.
- S. TABBONI, *La rappresentazione sociale del tempo*, Angeli, Milano 1989.
- A. TOURAINE, *Il ritorno dell'attore sociale*, Ed. Riuniti, Roma 1988.
- M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986.
- P. WATZLAWICK-J.H. BEAVIN-D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971.
- Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor*, Pratiche Ed., Parma 1983.
- E. ZOLLA, *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano 1992.
- P.M. ZULEHNER, *Futurologia pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani*, Teologia Pastorale n. 4, Queriniana, Brescia 1992.

VIII

INDAGINE SUGLI SCENARI FUTUROLOGICI PRESENTI NEI DOCUMENTI SINODALI DELLA CHIESA CATTOLICA

GIANNI AMBROSIO

Il sinodo dei vescovi compie nel 1995 il 30° anniversario della sua istituzione, avvenuta il 15 settembre 1965, per volontà di Paolo VI su auspicio del concilio Vaticano II. È opinione diffusa che il sinodo dei vescovi, frutto del concilio, sia diventato l'organismo ecclesiale che, con le sue assemblee periodiche e straordinarie, ha mantenuto vivi tutti i benefici dell'esperienza conciliare. Nello stesso tempo, pur nel riconoscimento delle difficoltà organizzative e procedurali, i Sinodi hanno indicato, attraverso la collaborazione collegiale del corpo episcopale di tutto il mondo intorno al successore di Pietro, le linee direttive della presenza e dell'azione della chiesa.

Le assemblee del sinodo dei vescovi sono «come la lente o come il prisma che riceve e concentra la luce solare (del concilio, nel nostro caso) e poi la rifrange e diffrange nell'intero spettro di tonalità e di colori, prendendo in esame le singole componenti di quella sorgente luminosa»: così il cardinal J. Tomko, già segretario generale del sinodo, ha sintetizzato lo stretto legame del sinodo con il concilio e il rapporto tra il sinodo e le chiese locali.¹

Anche nei temi affrontati, i sinodi manifestano il loro radicamento nei documenti conciliari (liturgia, collegialità, sacerdozio cattolico, laici, giustizia sociale, catechesi, evangelizzazione, matrimonio e famiglia, riconciliazione e penitenza ecc.).

Precisamente nel loro essere «memoria viva» dell'evento conciliare, i sinodi sono anche interpretazione e sviluppo del concilio

¹ L'*Osservatore Romano*, 27 gennaio 1975, ripreso da G. CAPRILE, *Il Sinodo straordinario 1985*, Edizioni *La Civiltà Cattolica*, Roma 1986, 5.

stesso. Giovanni Paolo II ha esplicitamente sottolineato questa funzione dei sinodi: «La chiave sinodale di lettura del concilio è diventata quasi un luogo di interpretazione, di applicazione e di sviluppo del Vaticano II».²

1. Le sfide della chiesa

Dall'intreccio di «memoria, interpretazione, sviluppo» è possibile far emergere dai sinodi dei vescovi alcune «sfide» che caratterizzano il presente e soprattutto caratterizzeranno il domani della chiesa, il terzo millennio dopo Cristo. Ci sembra, infatti, che i sinodi manifestino un duplice sguardo, rivolgendosi da un lato al concilio e dall'altro alla congiuntura storica e alle problematiche che vanno al di là del momento storico. In effetti, se si dovesse fare un'analisi diacronica dei sinodi si potrebbe evidenziare il passaggio da una fase più applicativa-interpretativa dei temi conciliari a una fase più di incremento e di sviluppo delle stesse tematiche conciliari, in rapporto all'evoluzione storico-sociale e alle esigenze dell'azione pastorale della chiesa. Un'evoluzione per molti aspetti ovvia, che tuttavia non smentisce l'origine conciliare dei sinodi dei vescovi. Precisamente in rapporto al costante sguardo rivolto all'evento conciliare, connesso all'origine stessa dei sinodi, non sarebbe corretto attendersi da essi la prospettiva di scenari futurologici diversi da quelli indicati dal concilio. Certo, si possono riscontrare interventi all'interno delle assemblee che palesano chiaramente ed esplicitamente l'intendimento futurologico, con prognosi del presente storico e con proiezione nel futuro delle tendenze in atto.

Citiamo per esempio l'intervento di mons. Ersilio Tonini alla 17ª congregazione generale del sinodo del 1987. Egli afferma che «l'intera chiesa (...) deve predisporre alla nuova era, e il sinodo ve la sospinge con vigore. Quale prospettiva? Qual è e dov'è la posta in gioco?».

In particolare mons. Tonini prospetta alcuni temi che riguardano il compito specifico dei laici, ma che interessano tutta la chiesa: «forse neppure ai suoi inizi, la chiesa si è presentata al mondo come segno di una salvezza così drammaticamente globa-

² Discorso al Consiglio della Segreteria generale del sinodo dei Vescovi, 30 aprile 1983, ripreso da G. CAPRILE, *Il Sinodo straordinario 1985*, cit., 5.

le e primordiale» e apparirà allora «come sorte umana e vangelo, civiltà e chiesa sono intimamente legati fra loro».

I tempi prospettici suggeriti da mons. Tonini sono la mondializzazione, le sfide etiche, in particolare della bio-etica e l'Islam. Nel suo intervento egli afferma che:

a) si va verso la mondializzazione di tutte le realtà umane, con una accentuata interdipendenza dei popoli e con più spazio per la inventività e creatività personale;

b) si va verso le grandi sfide etiche, incentrate sulla radice stessa di quei valori-modi di concepire l'uomo, la famiglia, la società;

c) si va verso l'islamizzazione dell'Europa, se dovesse continuare l'attuale calo della natalità.

Mons. Tonini conclude il suo intervento invitando il sinodo a dare «opportuno risalto alla prospettiva storica del terzo millennio e alle sfide che l'attendono».³

1.1. La sfida dell'evangelizzazione

Ma al di là di alcuni cenni sul futuro, indubbiamente interessanti e meritevoli di approfondimento, i sinodi non hanno esplicitamente prospettato particolari scenari futurologici, ma hanno discusso temi e problemi che riguardano l'odierna missione della chiesa.

Tuttavia, come si diceva più sopra, dall'articolazione di memoria/interpretazione/sviluppo del concilio, è possibile ricavare un progetto che può prefigurare l'agire della chiesa nel prossimo futuro e può suggerire gli atteggiamenti necessari per svolgere l'azione pastorale in rapporto alle tendenze in atto nelle società.

Piuttosto che individuare e sviluppare questi spunti progettuali, è preferibile cercare di evidenziare il problema centrale o la tematica fondamentale dei sinodi attorno a cui ruotano i diversi spunti e le diverse riflessioni e proposte concernenti l'oggi e il domani dell'azione pastorale. È forse più opportuno correre il rischio di una certa schematizzazione piuttosto che quello della dispersione.

La sfida primaria e fondamentale dei sinodi dei vescovi è indubbiamente quella dell'evangelizzazione. Non potrebbe essere

³ Ibidem, 352-354.

diversamente, essendo questa la missione della chiesa in ogni luogo e in ogni tempo. Ma al di là dell'ovvietà della sfida dell'evangelizzazione, insita nel compito originario e fondamentale della chiesa, l'interrogativo fondamentale dei sinodi dei vescovi concerne il come dell'evangelizzazione, in rapporto alle esigenze concrete sia delle socio-culture secolarizzate dell'Occidente sia delle socio-culture dei cosiddetti paesi in via di sviluppo. L'interrogativo circa il *come* dell'evangelizzazione risulta per molti aspetti complesso se non anche drammatico, in quanto finisce per riguardare anche il *che cosa* dell'evangelizzazione, cioè i contenuti stessi dell'opera evangelizzatrice. Effettivamente questo intreccio del *come* con il *che cosa*, del *metodo* o delle modalità con i *contenuti* stessi dell'evangelizzazione è presente fin dai primi sinodi.

Per esempio, il documento finale del sinodo del 1971 su *La giustizia nel mondo* – documento ritenuto «un grande testo» da M.D. Chenu,⁴ afferma che «l'evangelizzazione deve innestarsi nella liberazione e nella promozione dell'uomo, perché è tutto l'uomo, corpo e anima, sono tutti gli uomini riuniti in molteplici società, che devono essere salvati secondo le esigenze della giustizia».

Ma proprio su questa tema dell'evangelizzazione, la terza assemblea generale del sinodo dei vescovi (1974) – «un'occasione unica per prendere coscienza dell'urgenza, della delicatezza e della complessità nuova della missione», come ha sottolineato A. Peelman⁵ – ha palesato in modo vistoso la complessità e le difficoltà di una risposta precisa. Già nel documento preparatorio del sinodo – il documento di lavoro consegnato alle conferenze episcopali – era palese la complessità dell'evangelizzazione, soprattutto in rapporto all'evangelizzazione delle culture, e quindi all'inculturazione del vangelo, nella stessa lunga e descrittiva elencazione degli elementi «favorevoli» e «sfavorevoli» all'opera evangelizzatrice.⁶ Il primo papa a far ricorso al termine «incultu-

⁴ M.D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo* (1891-1971), Queriniana, Brescia 1977.

⁵ A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993, 35.

⁶ Cf. «L'Evangelizzazione del mondo contemporaneo. Documento preparatorio al sinodo 1974», in *Il Regno-documenti*, 15(1973), 390-395. Il termine «inculturazione» non è ancora presente, ma la tematica connessa a tale termine è uno degli argomenti stessi del Sinodo.

razione» è Giovanni Paolo II nell'enciclica *Slavorum apostoli*,⁷ pubblicata nel 1985 in occasione dell'undicesimo centenario dell'opera dei santi Cirillo e Metodio. Non è esagerato affermare che l'assemblea sinodale del 1974, per la diversità di opinioni e di posizioni sul tema dell'evangelizzazione, è risultata bloccata e in qualche modo lacerata. I Padri sinodali hanno rinviato al papa il problema.⁸

Paolo VI, con l'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, riprende la prospettiva fondamentale del sinodo stesso e sollecita le chiese locali a farsi carico dell'incarnazione del vangelo nelle diverse situazioni culturali:

«L'evangelizzazione perde molta della sua forza e della sua efficacia se non prende in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non usa la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non interessa la sua vita reale. Ma d'altra parte, l'evangelizzazione rischia di perdere la sua anima e di finire in nulla se si svuota e si snatura il suo contenuto col pretesto di tradurlo; se, volendo adattare una realtà universale a uno spazio locale, si sacrifica questa realtà universale e si distrugge l'unità senza la quale non si dà universalità» (n. 63).⁹

Proprio nello stesso anno in cui si teneva la terza assemblea generale sul tema dell'evangelizzazione, il missionologo W. Bulhmann lanciava l'ipotesi della «Terza Chiesa»: mentre all'inizio del secolo XX l'85% dei cattolici viveva in Occidente, per il 2000 solo il 30% dei cattolici apparterrà all'Europa e all'America settentrionale. Forse all'origine di quella consapevolezza della complessità dell'evangelizzazione che ha in parte bloccato il sinodo del 1974, vi è la presa di coscienza di questo spostamento del baricentro del cristianesimo presso i popoli del cosiddetto Terzo mondo, spostamento che, a livello statistico, sta diventando progressivamente realtà e, a livello ecclesiale, sta configurando una nuova immagine di chiesa. In effetti, il fatto che, entro pochi anni, il 70% dei cattolici sia costituito da persone che non appartengono all'Occidente e alle cosiddette società del benessere comporta la rinuncia del carattere eurocentrico della chiesa: ciò

⁷ In *Enchiridion Vaticanum* 9, EDB, Bologna 1987, 1528-1591.

⁸ Da qui, se non andiamo errati, la prassi di lasciare al Papa il compito di elaborare l'Esortazione postsinodale, per cui è difficile, oltre che scorretto, separare i lavori di un'Assemblea sinodale dalla Esortazione apostolica che conclude il sinodo stesso.

⁹ *Evangelii nuntiandi*.

sembra essere presente come nodo problematico nei padri sinodali che non possono esimersi dall'interrogarsi circa l'attuazione concreta di quella pretesa del cristianesimo di essere religione mondiale, e cioè di una religione che si rivolge a ogni uomo, chiamandolo in causa come uomo.¹⁰

Dalla problematicità della «sfida» dell'evangelizzazione, che è poi il compito di sempre della chiesa, derivano i grandi temi di oggi e di domani della chiesa: come evangelizzare al di là dell'idea di cristianità e tenendo conto della situazione di pluralismo culturale e religioso. Da qui derivano le tematiche di fondo dei dibattiti sinodali. Sinteticamente possiamo raggruppare queste problematiche in tre interrogativi che emergono nei sinodi al di là della specifica trattazione del tema sinodale:

1) quale è/deve essere il rapporto della chiesa con il «mondo» e con le diverse culture;

2) quale è/deve essere il dialogo con le altre religioni;

3) quale è/deve essere la relazione tra vangelo ed Europa. Quest'ultimo tema, trattato nel sinodo speciale per l'Europa tenutosi nel 1991, ma indetto con grande tempestività pochissime settimane dopo gli avvenimenti del 1989, appare limitato e circoscritto rispetto alla complessiva tematica dell'evangelizzazione. Di fatto, anche nella prospettiva futurologica, appare un tema di decisiva importanza per configurare il rapporto, al di là dell'aspetto statistico, tra chiesa e il continente europeo e per l'impegno della chiesa nella nuova evangelizzazione del continente europeo.

Esamineremo, sia pur rapidamente, queste tre tematiche, sottolineandone gli aspetti dinamici e prospettici offerti dalle assemblee sinodali.

2. Quale rapporto tra la chiesa e le culture?

Se è indubbio lo sviluppo della coscienza culturale dopo il concilio Vaticano II, occorre dire che si trova già nel concilio un grande interessamento alle mutazioni culturali, in particolare nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*.

Le diverse «riletture» della *Gaudium et Spes* – è forse il testo

¹⁰ Cf. J. MOLTSMANN, «Cristiani nel terzo millennio», in *Religione e scuola*, marzo/aprile 1994, 8.

conciliare più commentato e più controverso – dipendono in ampia misura dall'importanza che questa costituzione pastorale attribuisce alla nozione di cultura e alla situazione culturale dell'umanità.¹¹ Ma le diverse riletture e interpretazioni dipendono anche dalla scarsa elaborazione di temi in un certo senso nuovi per la riflessione teologica, quali quelli della cultura e dell'inculturazione. Sono infatti rimaste sullo sfondo della riflessione conciliare le particolarità, le specificità e le diversità culturali. Forse la concezione umanistica della cultura «colta» occidentale ha segnato la comprensione di questa tematica nel concilio. In un certo senso, il Vaticano II sembra offrire l'impressione – più implicitamente che non in affermazioni esplicite – che l'unificazione del genere umano presupponga l'ingresso di tutti i popoli e dello loro culture nella modernità di tipo occidentale.

Tuttavia è da considerarsi come una pietra fondamentale di una ecclesiologia dinamica e missionaria l'affermazione esplicita che la chiesa non è legata ad alcuna cultura in particolare e, in positivo, che la chiesa può entrare in comunione con le diverse culture.¹²

Riprendendo la problematica trattata nel sinodo del 1974, l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI affronta il tema della cultura e delle culture. Al n. 20 Paolo VI descrive come dramma del nostro secolo la rottura tra il vangelo e la cultura. Un dramma che ha un indubbio risvolto ecclesiologico, in quanto favorisce le polarizzazioni all'interno della Novella fatta dalla chiesa. La contestualizzazione evidenzerebbe le preoccupazioni di Paolo VI circa la necessità di evitare le deviazioni e di superare la contrapposizione fra atteggiamento postconciliare e preconciliare, quasi si trattasse di un dualismo e non di una crescita organica. Evidenzerebbe inoltre la preoccupazione di Paolo VI di far comprende-

¹¹ Cf. P. POUPARD, *Chiesa e culture. Orientamenti per una pastorale dell'intelligenza*, Vita e Pensiero, Milano 1986; R. COSTE, *L'Église et les défis du monde: la dynamique du Vatican II*, Nouvelle Cité, Paris 1986; J. GREMILLION (ed.), *The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin America*, Notre Dame University Press, 1985; H. CARRIER, *Vangelo e culture. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città Nuova, Roma 1990; C. GEFFRE (dir.), *Théologie et choc des cultures*, Cerf, Paris 1984; PEELMAN, *L'inculturazione*, 55ss; J.B. METZ, «Unità e pluralismo. Problemi e prospettive dell'inculturazione», in *Concilium*, 221(1989), Sull'evoluzione della categoria di cultura all'interno dei lavori conciliari e nei documenti pastorali della Conferenza episcopale italiana, cf. G. AMBROSIO, «Concilio in atto. L'approccio conciliare alla "cultura" nei documenti pastorali della CEL», in *Vita e Pensiero*, LXV, (1982)11, 17-25.

¹² *Gaudium et Spes*, n. 58.

re che il dialogo della chiesa con le religioni non è concepibile come dibattito fine a se stesso, alieno da ogni cammino verso la verità e che la scoperta dei valori religiosi dei non cristiani non comporta la fine della missione evangelizzatrice, come se questi valori non fossero ordinati al vangelo e come se la chiesa non fosse più depositaria di un annuncio da portare a tutti gli uomini della terra.¹³

Con indubbia fatica, ma anche con audacia, la successiva riflessione, sia all'interno dei Sinodi come nel pensiero di Giovanni Paolo II, fin dall'enciclica *Redemptor hominis*, ha portato a un'idea di evangelizzazione in cui l'azione universale dello Spirito santo è riconosciuta presente nel cuore di ogni uomo e quindi nei membri delle altre tradizioni religiose e nelle stesse tradizioni religiose. Citiamo per esempio un intervento del vescovo Frank Marcus Fernando, dello Sri Lanka nel sinodo straordinario del 1985, ove i vescovi occidentali (Europa e USA) erano 59 mentre quelli del cosiddetto terzo mondo erano 103. Secondo il vescovo dello Sri Lanka,

«il dialogo interreligioso può venir considerato a buon diritto espressione di evangelizzazione. Cristo risorto, mediatore tra Dio e l'uomo, nel cui nome soltanto si può trovare salvezza, è presente e agisce mediante il suo Spirito non solo nelle menti e nei cuori di quanti lo hanno conosciuto, ma anche nelle manifestazioni concrete di coloro la cui vita religiosa si esprime nel contesto delle loro tradizioni religiose e nel cuore delle loro comunità religiose. Affermare che elementi oggettivi delle religioni non cristiane – inclusi i libri sacri e le pratiche sacramentali – possono diventare un canale attraverso cui la potenza del Risorto ne raggiunge i seguaci, non significa sminuire la centralità e la finalità di Cristo e del suo mistero in quanto intervento decisivo di Dio nella storia della salvezza».¹⁴

Anche se non direttamente collegato con i Sinodi, conviene ricordare il documento *Dialogo e Annuncio* del 1991, pubblicato congiuntamente dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli. In esso si afferma che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito.

Inoltre il documento assegna un ruolo positivo alle tradizioni

¹³ Cf. P. ROSSANO, «Il cammino del dialogo interreligioso», in *La Rivista del Clero Italiano*, 7-8(1990), 504-505.

¹⁴ CAPRILE, *Il Sinodo straordinario*, cit., 216-217.

religiose: è attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i membri di altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come loro salvatore (n. 29).

La singolarità e la novità del cristianesimo appaiono conciliabili con la condivisione dell'esperienza religiosa degli altri nel dialogo interreligioso. Se il cristianesimo rappresenta la presenza decisiva della grazia escatologica nel mondo, tuttavia «anche le altre religioni mediano la grazia divina, benché non nello stesso modo; anche in loro Cristo è presente (...). Infatti, in ultima analisi, la presenza di Cristo a ogni persona dipende dalla risposta di questa all'intervento di Dio nella sua vita. La presenza di Dio in Cristo è una realtà spirituale aperta a diversi ordini di mediazione. Ma, in se stessa, li trascende tutti».¹⁵

In prospettiva, la missione evangelizzatrice, fondata sul fondamento della realtà ecclesiale, e cioè su Gesù Cristo, e attenta e disponibile ad attuare un effettivo dialogo interreligioso, dovrà distinguere meglio l'universalità del cristianesimo come religione storica e l'universalità di Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini. Con questa distinzione, sarà possibile attuare una migliore conoscenza delle religioni e comprendere che la verità singolare del cristianesimo non è inclusiva o esclusiva di altre verità di cui le tradizioni religiose sono portatrici nella variopinta molteplicità dei doni culturali e spirituali.

3. Quale la relazione tra cristianesimo ed Europa?

Già si è accennato al contesto in cui si svolse l'assemblea speciale del 1991 sull'Europa, indetta da Giovanni Paolo II poche settimane dopo gli avvenimenti straordinari del 1989. Il tema del sinodo del 1991 non era l'evangelizzazione, ma la vocazione dell'Europa: «siamo testimoni di Cristo che ci ha liberato». In verità, nella seconda parte della dichiarazione finale del sinodo si fa

¹⁵ J. DUPUIS, «Vie divine di salvezza o espressioni dell'uomo religioso. L'interpretazione teologica delle religioni mondiali dal Concilio Vaticano II ad oggi», in AA.VV., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, 131; cf. pure, sempre nello stesso volume, M.L. FITZGERALD, «Chiesa cattolica e dialogo mondiale delle religioni: il cammino delle istituzioni», 7-99 e C. GEFFRÈ, «Le dialogue des religions, défi pour un monde divisé», in *Le Supplément*, 156(1986), 103-122.

spesso riferimento all'evangelizzazione che si connette alla vocazione dell'Europa e alla sua ricca eredità culturale, non offuscata, ma precisata, dagli stessi errori compiuti nella sua lunga storia. Proprio la vocazione dell'Europa spinge le culture europee a sviluppare il senso dell'universale e a mettere insieme tradizioni culturali diverse, per dar vita a un umanesimo in cui il rispetto dei diritti, la solidarietà, la creatività permettano a ogni uomo di realizzare le sue più nobili aspirazioni. Qui si inserisce il ruolo del cristianesimo e del suo messaggio, ruolo giocato anche negli avvenimenti del 1989, con i valori di trascendenza, di libertà e di dignità della persona. Soprattutto ruolo che dovrà giocare in prospettiva futura se l'Europa, in coerenza con le sue radici spirituali ed etiche, si aprirà al vangelo che è l'annuncio più profondo e più autentico delle culture e della storia europea.

Peraltro il sinodo riconosce esplicitamente le diverse radici culturali e spirituali dell'Europa. Un passaggio del *Summarium* (n. 39) ricorda queste radici, che van dall'eredità classica alle caratteristiche originarie dei popoli latini, slavi e germanici, dalla cultura ebraica agli apporti islamici. Il cardinale Ruini, nel suo intervento, afferma esplicitamente che le radici cristiane dell'Europa non implicano una coincidenza di Europa e cristianesimo.

Tuttavia il riconoscimento delle molteplici radici culturali e spirituali europee non è in contraddizione con il fatto che la fede cristiana appartiene in modo decisivo al fondamento permanente dell'Europa e della sua cultura. «Si può affermare – sostiene la *Declaratio* – che la religione cristiana ha dato forma all'Europa, imprimendo nella sua coscienza collettiva alcuni valori fondamentali per l'umanità».

In questa prospettiva, acquista particolare urgenza e necessità la nuova evangelizzazione per il contesto europeo, con un'attenzione privilegiata all'inculturazione del vangelo nella sociocultura europea, coniugando verità, libertà e comunione e ritrovando così l'istanza più profonda dell'umanesimo europeo. Ciò è espresso nel capitolo III della *Declaratio*: «Si tratta ora di riaprire gli orizzonti della cultura al senso del trascendente e al mistero di Dio. Nella certezza che solo a questa condizione l'uomo può essere davvero rispettato nella sua integralità, è necessario mostrare come Dio e il vangelo non sono contro l'uomo, ma per la sua piena realizzazione della sua umanità nell'amore e nella comunione».

4. Conclusione

È evidente che sarebbe necessaria un'analisi più approfondita dei Sinodi dei vescovi per trarre conclusioni sicure circa gli scenari futurologici in essi ipotizzati. Tuttavia non appare arbitrario ritenere, sulla scorta dell'indagine indubbiamente incompleta e parziale, che una certa reticenza circa il futuro storico del cristianesimo e della chiesa caratterizzi i sinodi dei vescovi. Tale reticenza, se risponde a verità, non deve stupire. La fede cristiana è prima di tutto memoria di Gesù Cristo, memoria che fonda la speranza e che ricorda che il futuro è realtà da attendere ed è già in atto, nell'oggi della storia. La reticenza, inoltre, attesta la cautela di fronte a previsioni e progetti che gli accadimenti storici e culturali spesso smentiscono.

Infine la reticenza dei sinodi appare dovuta alla difficoltà di una progettazione pastorale per la sua missione nel mondo che tenga presente i grandi interrogativi che attendono una risposta non puramente teorica o speculativa, valida comunque, ma congrua rispetto alle linee di tendenza delle diverse socioculture.

Tuttavia, quasi forzando la reticenza e la cautela dei Sinodi dei vescovi, si può affermare che esiste un «progetto» sinodale concernente il futuro del cristianesimo e della chiesa. In termini assai schematici, tale progetto si configura, al negativo, come un triplice superamento: di un cristianesimo legato a quell'idea di cristianità che, in forma esplicita o implicita, ha dominato durante il millennio che sta per concludersi; di un cristianesimo eurocentrico; di una religione civile-politica che cerca di coinvolgere lo stato al servizio della fede e dei costumi religiosamente ispirati.

Al positivo, tale progetto sollecita fortemente l'iniziativa cristiana nella storia e spinge la chiesa a «rendere ragione della speranza» che la verità del vangelo genera nel cristiano. In quest'ottica, si impone un effettivo ecumenismo e un concreto dialogo interreligioso, verificando da un lato la coerenza della verità cristologica di Dio e, d'altro lato, invitando ogni rappresentazione religiosa a una più profonda comprensione della verità di Dio. S'impone pure un'azione pastorale capace di generare un più consapevole riferimento ai valori fondamentali della vita umana e di offrire un più preciso supporto di senso e di verità alle norme etiche.

Il progetto sinodale necessita ovviamente di precisazioni e di chiarificazioni e soprattutto necessita di elaborazione teorica e di

sviluppo pratico. Forse i sinodi attendono tali sviluppi dalla teologia e dalle chiese locali, in base al «principio di sussidiarietà», uno dei criteri decisivi per operare efficacemente e per comunicare realmente in un'organizzazione complessa. Non a caso, «in tre assemblee del sinodo (tale principio) è stato ampiamente raccomandato e in due di esse è stato formalmente approvato dalla grande maggioranza».¹⁶

¹⁶ J.A. KOMONCHAK, «La sussidiarietà nella chiesa: stato della questione», in AA.VV., *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, EDB, Bologna 1988, 348: si tratta dei Sinodi del 1969, del 1967, del 1974.

IX

FUTUROLOGIA PASTORALE*

PAUL M. ZULEHNER

1. Futurologia

La futurologia,¹ ovvero il primo termine dell'espressione «futurologia pastorale», è un procedimento scientifico recente. Precisamente, non si tratta di una vera e propria disciplina scientifica nel senso tradizionale, bensì di un modo di ricerca interdisciplinare. Ed è stata sviluppata, manco a dirlo, nel campo militare: πόλεμος πάντων πατήρ. Da tale genesi della futurologia entro il contesto delle decisioni militari, derivano tre punti che sono di rilevanza per la pastorale.

1) Questa futurologia sviluppata in ambito militare manifesta senza dubbio un *primato della prassi*. Persone responsabili in campo militare erano interessate a prendere delle decisioni nella maniera più conveniente. Ai fondatori della futurologia militare non interessava dunque arrivare a delle conoscenze teoriche, quanto prendere delle decisioni ottimali, dalle quali molto dipendeva: pace o guerra, vittoria o sconfitta.

2) Dalla futurologia militare si può apprendere che esiste il fattore *urgenza*, una situazione compressa, nella quale si ha poco tempo per prendere delle decisioni importanti. La scienza tradizionale, all'atto di affrontare i grandi problemi, poteva prendersi tempo per decenni prima di arrivare a delle decisioni praticabili. La futurologia sta invece sempre sotto il dettato del tempo che è breve e urge. Ed è convinzione comune che oggi la società si

* Traduzione dal tedesco di Paul Renner.

¹ O.K. FLECHTHEIM, *Futurologie. Der Kampf um die Zukunft*, Köln ²1971.

trovi, in tutti i suoi ambiti, in un processo di rapido mutamento, nel cui contesto rimane sempre meno tempo per le decisioni importanti. Ciò non vale comunque solo per la società, bensì anche per la chiesa. In una simile situazione non ci si può più permettere di non elaborare dei piani o di non prendere delle decisioni. Un uomo politico tedesco, Eppler,² lo formulava come segue: «Se andiamo avanti così, non andremo più avanti a lungo». Ciò significa però anche: non decidere, rappresenta a sua volta una decisione, forse contro il futuro.

3) Già la futurologia militare, come detto, è un'impresa *transdisciplinare*. A essa non partecipano però solamente la sociologia e la teologia. Un'impresa transdisciplinare come la futurologia non si fonda sulle scienze tradizionali – come quelle umane o sociali – oppure sulla teologia; essa ha piuttosto bisogno anche di quella sapienza umana che affiora nella poesia, nella letteratura, nella cultura e nell'architettura.³

Ciò relativizza in parte le discussioni metodologiche che in questo convegno hanno avuto luogo tra sociologia e teologia, poiché toccano solo due delle parti in causa nel dialogo futurologico. All'inizio degli sforzi futurologici hanno rivestito grande importanza le scienze sociologiche, importanza che però è nel frattempo, se non del tutto, almeno in parte scemata. Ciò ha a che fare con il fatto che nella futurologia si è sempre meno interessati a delle prognosi, poiché queste dicono soltanto quale dei molti futuri («futuribles») possibili è probabile. La domanda della futurologia attuale non riguarda però cosa sia possibile e probabile, ovvero ciò che può essere estrapolato come trend, bensì qual è il futuro che noi desideriamo.

Esiste oggi un primato dell'utopia rispetto alla prognosi. Con ciò il lavoro prognostico non è divenuto del tutto irrilevante. Tuttavia, la domanda di quali futuri siano probabili e quali possibili, resta indietro rispetto alla domanda ben più importante, di quale sia, tra i possibili futuri, quello che noi desideriamo. E va aggiunto che l'utopia porta con sé anche la facoltà di porre nuove domande a quanti elaborano pronostici.

Mi spingo un passo più avanti, per affermare che la transdisciplinarità può fornire stimoli importanti per la discussione me-

² E. EPPLER, *Wege aus der Gefahr*, Reinbeck b.H. 1981.

³ Il progetto della cura d'anime non si fonderà più per il futuro soltanto sulla teologia e nemmeno solo sulla sociologia, bensì ogni vescovo o curatore d'anime eccellente

metodologica tra sociologia e teologia. Spesso il dialogo ermeneutico tra queste due importanti discipline viene condotto in maniera troppo conservatrice quando si tocca il contesto futurologico. Si dà infatti per scontato che in ciascuna delle due discipline esista una metodologia prestabilita e si suppone inoltre che la teologia abbia solo una metodologia e così pure la sociologia, seppur diverse tra di loro.

Almeno per la teologia, ciò non corrisponde affatto alla realtà e ancor meno per la sociologia. Si pensi per esempio, in riferimento al nuovo documento della Commissione biblica, a quale pluralismo ermeneutico posseda la sola esegesi. Esiste un ricco pluralismo di ermeneutiche. E qualcosa di simile vale per le teologie. L'ermeneutica del Catechismo della Chiesa Cattolica è probabilmente diversa da quella di una teologia femminista. A ciò si aggiunge il fatto che la disputa futurologica può condurre anche a una riforma dell'ermeneutica tradizionale. Non si dovrebbe perciò dedicare troppo tempo solo per avvicinare tra di loro le metodologie tradizionali. Si deve piuttosto sperare – se entrambe le discipline partecipano insieme al discorso futurologico – che ambedue abbiano qualcosa da imparare sul piano metodologico. L'elemento transdisciplinare ha dunque grande importanza anche per la ricerca scientifica tradizionale. La futurologia potrebbe addirittura condurre al punto che le singole scienze, rivolgendosi al futuro, siano operative solo in una cooperazione transdisciplinare. Al momento non abbiamo più una «università» ma piuttosto un conglomerato di scienze specialistiche, slegate tra di loro. Ciò che l'elemento transdisciplinare potrebbe apportare, sarebbe una nuova «univer(al)itas».

Si impone dunque un certo scetticismo di fronte a concetti altisonanti. Concetti come società, cultura ma anche futuro non sono più adatti alla ricerca. Possiedono una dimensione semantica troppo ampia, perché possano ancora essere impiegati in maniera fruttuosa.

Come detto, tale indagine futurologica esiste dal 1941; dall'ambito militare essa è passata gradualmente a quello economico, demografico e – nel frattempo – anche politico e non da ultimo alla ricerca futurologica nel contesto della teologia pratica.

leggerà anche poesie moderne e avrà conoscenze generali in campo artistico e culturale. È questo il modo in cui intendo il concetto di transdisciplinarietà nella teologia pastorale.

2. Futurologia e teologia pastorale

Il secondo ambito di considerazioni si rivolge alla questione del perché la teologia pastorale (o la «teologia pratica» come si è soliti dire nell'area di lingua tedesca) si occupi di futurologia.

A tale riguardo va detto anzitutto che la teologia pastorale non ha inventato la prassi orientata al futuro dei singoli cristiani, dei gruppi cristiani e della chiesa nel suo insieme. La teologia pastorale raramente riesce a offrire progetti di ampia portata. Un chiaro primato rispetto alla formulazione teologica di teorie lo hanno infatti i cristiani, le loro comunità, i loro movimenti, le curie e le decisioni dei vescovi.

2.1. *La sfida della futurologia alla teologia*

A ciò si aggiunge che, accanto agli sviluppi intraecclesiali circa la prassi futurologica, si pongono anche chiare aspettative dei futurologi stessi nei riguardi della chiesa. Non sono dunque le teologie oppure gli ecclesiastici ad aver chiesto per primi come si possa infine iniziare un dialogo con la futurologia? Le cose sono andate al contrario. Tra i futurologi sono stati soprattutto quelli che hanno sviluppato la necessità delle utopie a esigere che all'elaborazione di utopie debbano partecipare tutte le forze capaci di utopia, e dunque anche le religioni.

Un esempio degli ultimi tempi di tali attese dei futurologi nei confronti delle teologia e dei vertici delle chiese, ci proviene dall'America. Dopo i grandi studi del *Club of Rome* è stato realizzato per il governo americano uno studio dal titolo «Global 2000». L'autore principale, Barney, ha aggiunto nel 1993 un ulteriore documento integrativo dal titolo *Global 2000 revisited*.⁴ Egli verifica tutto ciò che è derivato negli ultimi anni dal resoconto futurologico «Global 2000». In tale nuovo studio Barney formula quattro domande rivolte ai capi religiosi:

1) Cosa insegna la rispettiva comunità religiosa in merito alla questione di come si possano affrontare i giustificati bisogni di un'umanità in crescita, senza distruggere la terra come risorsa di sostentamento di ogni forma di vita?

⁴ G.O. BARNEY (ed.), *Global 2000 Revisited. What Shall we do? The Critical Issues of the 21st Century*, Millennium Institute, Arlington 1993.

2) Cosa pensa tale comunità del progresso e di come andrebbe realizzato?

3) Come è vista la relazione tra quanti si distinguono per via della razza, del sesso, della cultura, delle idee politiche e della fede?

4) Come stiamo nelle diverse religioni a capacità di valutare criticamente posizioni ereditate dalla tradizione e anche eventualmente di cambiare delle «verità» alla luce di nuove acquisizioni e rivelazioni?

All'esempio americano se ne potrebbero aggiungere molti altri. Anche l'istituzione del *Club of Rome*, fondato nel 1964 da Aurelio Peccei, porta avanti un discorso futurologico.⁵ La teologia partecipava a tale dialogo istituzionale circa il futuro del mondo nella persona dell'ex arcivescovo di Vienna cardinal König.

Potremmo ancora basarci su dati dell'inchiesta sui valori degli europei.⁶ Da tali dati risalta in maniera evidente che uomini che si trovano sia dentro che fuori delle chiese hanno aspettative elevate nei confronti delle chiese stesse per quanto riguarda le questioni inerenti al futuro. Anche persone che si definiscono atee (in Europa si dichiara tale solo il 4,98%) mostrano tali attese e relativamente ai problemi della pace, del disarmo e del terzo mondo queste risultano ancora maggiori che per i membri delle chiese.

Proprio le persone che si preoccupano del futuro di un mondo che tende sempre più all'unità, e che hanno un acuto sentore delle nuove interdipendenze che si notano a livello mondiale, pongono le proprie speranze anche nelle comunità religiose.⁷

La teologia pastorale si occupa dunque di tale procedimento transdisciplinare della futurologia anzitutto perché ci si aspetta che essa lo faccia. Non è stata lei a cercare tale dialogo. Purtroppo-

⁵ D. MEADOWS, *Das globale Gleichgewicht. Modellstudie zur Wachstumskrise*, Stuttgart 1974; M. MESAROVIC (Hg.), *Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage*, Stuttgart 1974.

⁶ P.M. ZULEHNER-H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993. ID., *Wie Europa lebt und glaubt*. Volume di tabelle, Wien 1993 (ordinabile presso l'Institut für Pastoraltheologie, Schottenring, 21, 1010 Wien, Austria).

⁷ Barney non tace comunque che non tutti i suoi colleghi futurologi hanno tali aspettative nei confronti delle comunità religiose, né sono d'accordo con l'auspicato dialogo. Molti diffidano delle antiche comunità religiose e rinfacciano loro un profondo coinvolgimento nell'attuale stato di compromissione del mondo.

po! Perché infatti proprio la teologia cristiana dovrebbe avere un grande interesse al drammatico sviluppo di questo mondo, per il quale la chiesa si comprende come sacramento di salvezza.

2.2. *La prassi futurologica delle cristiane e dei cristiani*

Prima però che la teologia pastorale facesse propria tale sfida, vi sono stati cristiani che l'hanno raccolta, molto prima della scienza teologica, in forma di singoli gruppi, di movimenti per la pace, di gruppi per il Terzo mondo, di iniziative ecologiche. A livello europeo e mondiale esistono gruppi di questo genere, che si interessano di tali questioni centrali del futuro, molto più di quanto non lo faccia la riflessione teologica. Per l'Europa e a livello mondiale si deve ricordare quell'evento ecumenico di stampo genuinamente futurologico che è stato il processo sinodale di Basilea e Seoul sui temi giustizia, pace e salvaguardia del creato.⁸

2.3. *L'ingresso della futurologia nella teologia pastorale*

Per comprendere il dialogo tra futurologia e teologia pastorale, che si può riassumere nell'espressione «Futurologia pastorale»,⁹ si deve anzitutto brevemente dire di che cosa si occupi la teologia pastorale e di quale sia il suo metodo. Qual è l'oggetto materiale e quale l'oggetto formale di tale disciplina teologica? Non c'è dubbio che la teologia pratica debba occuparsi almeno della prassi della chiesa, benché non sia certo che tale delimitazione sia sufficiente, in quanto in futuro la teologia pratica dovrà probabilmente più di oggi occuparsi anche di prassi non legata alle istituzioni, di cristiani non legati alla chiesa oppure di uomini che professano altre religioni.

Per la fondazione di una futurologia pastorale è però sufficiente partire dal presupposto che la teologia pratica, in quanto scienza teologica, si occupa della prassi della chiesa, similmente a come le scienze politiche si occupano della politica che realmente ha luogo. La teologia pratica è dunque una sorta di scienza

⁸ Il documento finale di Basilea si trova su *Il Regno Documenti*, (1989)13, 418ss.

⁹ P.M. ZULEHNER (a cura), *Futurologia pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani*, vol. 4 della *Teologia pastorale*, Brescia 1992 (con bibliografia futurologica).

politica nell'ambito ecclesiale e religioso. Nel far ciò, la teologia pratica non si limita a osservare quale prassi si verifichi, benché questo sia il punto di partenza della sua riflessione sulla prassi. Molto più, questa prassi viene sottoposta a una duplice verifica teologica.¹⁰

1) La teologia pastorale si chiede anzitutto se la prassi riscontrata, corrisponda al mandato di Gesù Cristo. In tale sforzo, la teologia pratica si trova all'interno di una disputa intraecclesiale. Ferdinand Klostermann, per lunghi anni teologo pastoralista a Vienna, ha notato a tale proposito che spesso la teologia pratica deve elaborare da se stessa le premesse teologiche per il proprio lavoro, perché o quando le altre discipline teologiche la lasciano nelle peste a causa della loro estraneazione rispetto alla prassi. Gli esperti di teologia pratica possono comunque oggi ampie basarsi sul lavoro della teologia sistematica e della teologia biblica.

2) L'altra verifica è più difficile da descrivere. Si deve chiarire se la prassi della chiesa sia «commisurata» ai diversi tempi, alle diverse culture e società (il che vuol dire qualcosa di diverso da «adattata»). Per chiarire se la prassi della chiesa sia adeguata al contesto o alla situazione, la teologia pratica necessita naturalmente di un dialogo molto intenso con le scienze umane e sociali. Essa non è comunque semplicemente rimandata ai risultati di tali scienze, bensì – il che è molto più difficile – questi risultati delle scienze umane e sociali devono a loro volta venir spiegati anche a partire dalla luce del vangelo. Una volta che ciò sia avvenuto, si può parlare dal punto di vista teologico di segni dei tempi.

Uno dei più notevoli deficit della teologia del nostro tempo consiste nel fatto che non possediamo alcuna adeguata teologia del mondo profano.¹¹ Se la avessimo, non avremmo una così marcata ipersensibilità e reazione negativa nei confronti dei risultati delle scienze umane e sociali. Dovremmo dire dal punto di vista teologico che la storia, così come si verifica, e della quale naturalmente si interessano anche tutte le scienze umane con le loro eccellenti metodologie, è la medesima storia della quale diciamo

¹⁰ P.M. ZULEHNER, *Pastorale fondamentale*, Brescia 1992.

¹¹ Una tale teologia viene senza dubbio proposta dal Vaticano II nella *Gaudium et Spes*. Però tale teologia oggi viene valutata da alcuni come troppo ottimista nei confronti del progresso. Essi tendono piuttosto a tale riguardo verso un unilaterale pessimismo nei confronti del mondo.

in senso teologico, che è guidata da Dio che rende possibile la vita e che con il suo Santo Spirito continua a rinnovare il volto della terra. Ciò equivarrebbe a dire che là dove si presenta una seria scienza profana, si può sperimentare qualcosa della benevolenza di Dio verso la sua creazione. I risultati delle scienze profane sono probabilmente anche una forma della provvidenza di Dio per la sua creazione e ciò ancor prima che la chiesa si immischi in tali risultati, li valuti criticamente e li dichiari teologicamente accettabili.

La teologia pastorale ha dunque due fonti di egual peso per il suo lavoro: la tradizione e la situazione. Per la teologia pastorale la situazione non è qualcosa di meramente profano, ma piuttosto qualcosa che può servire da aiuto per leggere ciò che Dio oggi richiede come prassi alla sua chiesa. Non ascoltare i segni dei tempi significherebbe per la chiesa non voler obbedire a Dio. Una teologia che non offra un dialogo con il mondo moderno e con le sue discipline profane, è teologicamente inaccettabile. Visto in tale modo, questo dialogo con le scienze profane non è un lusso opportunistico che ci si concede per essere efficienti, bensì esso avviene per intima necessità teologica.

Una simile teologia non ha inoltre una funzione puramente critica. Essa possiede la facoltà di coprire le spalle agli uomini di buona volontà e di dire loro cosa sia meritevole di lode, cosa vada sostenuto, cosa sia sensato dal punto di vista etico, cosa dunque – per dirla in termini teologici – rappresenti sempre un avvento anonimo del Regno di Dio e sia dunque una cooperazione alla «nuova terra».

Nel parlare così, professo chiaramente di esser stato a lungo discepolo del cardinale Carlo Maria Martini, che profondamente stimo e per il quale ho avuto il piacere di lavorare a livello europeo sin dal 1985. Nei gruppi di lavoro ha sempre spinto noi teologi a dire anzitutto cosa c'è di buono nell'uomo moderno, nella medicina moderna, negli ospedali moderni, dove si nasce e dove si muore e dove l'economia lavora in maniera responsabile. È segno di una certa arroganza che i teologi abbiano sempre da dire qualcosa di oscuro sugli sforzi che i nostri contemporanei compiono negli ambiti della politica, dell'economia, dell'educazione, delle scienze e della cultura. È ingiusto non prendere atto di quanto di bene e di vero Dio opera in tali settori anche senza la chiesa. Tale sostegno che gli uomini dovrebbero sperimentare anche da parte della religione è molto importante, non foss'altro per

il fatto che proprio politici e imprenditori ma anche medici e genitori, di fronte alla gravità dei problemi quotidiani e alle decisioni che loro si impongono, hanno bisogno di incoraggiamento a correre certi rischi. Un tale compito pastorale la chiesa deve svolgerlo proprio nei confronti di quanti a volte iniziano a disperare di fronte all'estrema complessità della realtà.

Al tempo stesso dovrà comunque sempre esserci il lavoro critico della teologia. Il dono del discernimento degli spiriti è necessario anche in tale dialogo futurologico transdisciplinare tra tutte le discipline e tutti gli uomini di buona volontà.

Non è qui il luogo per sviluppare nel dettaglio una futurologia pastorale. Possiamo offrire un piccolo contributo per un tale schizzo ma nessuna parola conclusiva; e ciò anche per il semplice fatto che la futurologia pastorale non è affatto conclusa, anzi, è appena incominciata.

Indicheremo solo i principali aspetti tematici di un simile progetto di teologia pratica. In sostanza si tratta della questione delle sfide del futuro (*challenges*), la questione del *kairos*, del futuro auspicato (la questione criteriologica) e dei modi operativi (la questione prassologica).

3. Le grandi sfide

La ricerca futurologica conosce una lunga serie di *challenges* del mondo contemporaneo, dalle quali può procedere anche una futurologia pastorale. A mo' di esempio citiamo le seguenti:

- il conflitto su scala mondiale Nord/Sud (non ci sono da lunto tempo dei popoli «superflui»?) e il conflitto europeo Est/Ovest e collegati con ciò sovrappopolazione e migrazioni (qui rientra il fenomeno dei profughi a causa della povertà);

- la nuova definizione dei ruoli tra i sessi;

- la distribuzione delle risorse vitali tra persone produttive (chi lavora fuori casa, chi possiede posti di lavoro, consumatori) e «persone superflue» (bambini non ancora nati, bambini in genere, anziani, morenti, persone non più in grado di consumare);

- sta finendo il lavoro (soprattutto nelle società fondate su di esso)?

- noi e le generazioni venturose;

- la crescente informatizzazione della vita (l'«uomo di vetro»);

– i nostri figli troveranno un mondo ancora abitabile (la questione ecologica)?

– di fronte al crescere di nazionalismi ma anche di situazioni ingiuste che portano a guerre, sarà possibile tutelare o creare la pace?

Mi siano concesse alcune altre annotazioni su questi temi.

3.1. *La sfida della sovrappopolazione e delle migrazioni*

Le decisioni che oggi prendiamo sono anche decisioni per il domani: tra tali decisioni capaci di futuro rientrano quelle che si riferiscono al conflitto Nord/Sud e – nel suo complesso – alle sfide della prevedibile sovrappopolazione e delle correlate migrazioni. L'Europa diventerà una fortezza, un continente che si chiude – stabilizzandosi dal punto di vista economico in maniera intraeuropea – di fronte alle altre zone della terra, che in tal modo emarginate riceveranno sempre più la qualifica di «nazioni superflue» (H.M. Enzensberger)?

Quello di «popoli superflui» è un concetto del tutto nuovo che sostituisce quelli di nazioni sottosviluppate o in via di sviluppo. Si abbandonano tali nazioni al proprio destino, pur sapendo che questo sarà drammatico.

3.2. *La sfida della nuova definizione del rapporto tra i sessi*

Oggigiorno non è in movimento solo il ruolo della donna. È piuttosto al tempo stesso in atto una nuova definizione del ruolo maschile. Gli uomini non possono conservare i loro privilegi tradizionali: sia per via delle donne, sia anche a partire da loro stessi. Da tempo infatti essi non sono più «attori», ma a loro volta vittime di quei rapporti sociali da loro stessi creati e ancora vigenti. Senza una radicale trasformazione dei ruoli tra i sessi, non vi sarà un futuro che offra possibilità di riuscita.¹²

3.3. *Il bilanciamento delle risorse tra persone produttive e il crescente numero di persone improduttive*

Un importante aspetto di tale sfida è rappresentato dalla questione: come sarà possibile morire in maniera degna nell'Europa

¹² Per la questione maschile si può vedere: P.M. ZULEHNER, *Österreichs Männer unterwegs zum neuen Mann*, Wien 1994 (con bibliografia).

del futuro?¹³ Un simposio delle Conferenze Episcopali Europee si è occupato nel 1989 di tale questione affrontando il tema «Nascita e morte come sfida per l'odierna evangelizzazione». Ci rendiamo conto che non abbiamo popoli inutili solo al di fuori dell'Europa, bensì anche persone superflue tra di noi, ovvero coloro che non sono produttivi, i non nati, i morenti, gli anziani, i malati? Questa diventerà una delle domande centrali per il futuro: se cioè riusciremo a realizzare un nuovo accordo tra le generazioni. Nel suo discorso conclusivo al Simposio Europeo dei Vescovi il Presidente, card. Martini, così si esprimeva: «Così come i genitori mettono al mondo i propri figli, così i figli accompagneranno i genitori fuori del mondo».¹⁴ L'attuale destino degli anziani e dei morenti non è solo una questione della pietà, della struttura familiare e abitativa, ma anche dell'economia. Occorrerebbe una specie di aspettativa dal lavoro, affinché i parenti possano assistere a casa loro i congiunti anziani e morenti, così come è prevista l'aspettativa per coloro a cui nasce un figlio. Quanto varrà per noi un domani il morire anche dal punto di vista economico?

3.4. *Finisce il lavoro produttivo?*

Anche in tempi di congiuntura economica positiva, i posti di lavoro non aumentano più. La questione di una nuova distribuzione del lavoro produttivo diviene allora una delle sfide maggiori. Il premio Nobel Adam Schaff ha proposto, in relazione a tale problema, un introito base per tutti, anche per chi non lavora.¹⁵ Abbiamo bisogno, così suona la sua tesi di fondo, che tutti abbiano accesso alla ricchezza prodotta, indipendentemente dal proprio concorso al lavoro produttivo.

4. I molti futuri: criteri per la scelta del futuro auspicato

Nel suo lavoro analitico e prognostico (*kairologico*) la futurologia conosce futuri possibili e probabili.¹⁶ In primo piano si pone

¹³ P.M. ZULEHNER-P. BECKER-G. VIRT, *Sterben und sterben lassen*, Düsseldorf 1991.

¹⁴ *Umgang des heutigen Menschen mit Geburt und Tod*, a cura della Conferenza Episcopale Tedesca, *Texte der Weltkirche*, n. 29, Bonn 1989, 94.

¹⁵ A. SCHAFF, *Wohin führt der Weg? Die gesellschaftlichen Folgen der zweiten industriellen Revolution*, Wien 1985. H. BÜCHELE (Hg.), *Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft*, a cura del KSÖ, Wien 1985.

¹⁶ Al riguardo soprattutto le ricerche del futurologo francese Jouvenel: B. DE JOUVENEL, *Die Kunst der Vorschau*, Neuwied 1967.

però oggi per la futurologia soprattutto la questione del futuro auspicato. Questo viene scelto tra i futuri possibili e probabili. Una futurologia pastorale è tenuta a prender parte alla scelta e all'elaborazione del futuro auspicato.

Aspetti centrali per la criteriologia di una tale pastorale futurologica sono:

- la domanda di una vita secondo giustizia e della pace e libertà che ne procedono;

- l'attenzione per la spartizione gravemente ingiusta delle risorse vitali in un mondo avviato verso l'unità;

- la questione di una solidarietà universale (sempre più contestata)¹⁷ esigibile, perché senza di questa non vi sarà un futuro segnato da giustizia, pace e libertà;

- la questione dell'aumento necessario della solidarietà esigibile: essa conduce alla rilevanza di una mistica deterrificante e alla formazione di solide reti di solidarietà.

Un importante contributo della teologia e delle chiese potrebbe consistere nella sempre più chiara comprensione che non saremo in grado di sostenere in maniera pacifica e in libertà queste *challenges*, se non avremo nella nostra cultura un'elevata misura di solidarietà esigibile. La questione circa le riserve disponibili di solidarietà esigibile sarà dunque una delle grandi domande futurologiche anche nelle chiese.

Che tale questione della creazione di uomini solidali sia una faccenda profondamente di carattere teologico e religioso si è nel frattempo attestata grazie ad alcuni progetti empirici. Diversi studi mostrano che la religione e le comunità religiose appartengono oggi nelle nostre culture alle poche forze che sono produttive di solidarietà, mentre molti altri ambiti sociali consumano solidarietà piuttosto che renderla disponibile. Tra tali forze rientra inoltre anche quella che la ricerca chiama l'*estenuata immanenza* (*Diesseitigkeit*) della nostra cultura.

Per comprendere tale stato di cose, è utile poter capire l'uomo come un essere che vive entro le coordinate di spazio e tempo. Ci sono elementi affidabili per sostenere che nella nostra cultura gli uomini vivono su tempi brevi e in spazi piccoli, ovvero rivolti al presente e in senso molto provinciale. Lo studio sui valori degli europei afferma che in Europa non vi sono quasi europei. Non ci

¹⁷ H.M. ENZENSBERGER, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt 1993.

sono austriaci in Austria o italiani in Italia. Le nostre popolazioni hanno una coscienza quotidiana estremamente provinciale, specialmente se si tratta delle dipendenze che dobbiamo riconoscere e della solidarietà che, di conseguenza, dobbiamo sviluppare. La nostra solidarietà, quella di cui oggi siamo capaci, è soltanto microsolidarietà, solidarietà su spazi limitati, a dimensione familiare. Nelle nostre culture europee non c'è una solidarietà su larga scala spaziale. Questa presupporrebbe degli uomini in grado di trascendere i piccoli spazi e i tempi brevi.

Qui comincia già a livello di linguaggio quel dialogo interdisciplinare sul tema di fin dove arrivi la trascendenza di quel mondo che io abito con la mia consapevolezza. Questa è una domanda religiosa e sociologica al tempo stesso. Ci troviamo di fronte a un esempio paradigmatico di come sia nelle scienze sociali che nella teologia possano nascere nuove questioni comuni per via di un interesse comune, come quello contenuto nella domanda: come può essere aumentata negli uomini d'Europa la solidarietà, anche con l'aiuto delle chiese cristiane? Per tale punto le chiese si affidano al giorno d'oggi piuttosto a un appello etico. Ciò somiglia però al tentativo che si compie nel dire a un paralitico che deve correre più veloce. Ugualmente è poco efficace dire a un uomo che per via di profonde paure non riesce a essere solidale: sii solidale! Nemmeno l'imperativo etico riesce a liberare l'uomo moderno dall'infelicità di essere sempre rimandato a se stesso.¹⁸ La descrizione dell'uomo che Paolo presenta nella lettera ai Romani (Rm 7,32) si ripete sempre di nuovo: ciò che desideriamo fare non lo compiamo, e facciamo invece ciò che non vorremmo.

Naturalmente tra le questioni della futurologia pastorale non rientra solo il problema della solidarietà, benché io lo ritenga la tematica chiave, bensì vi appartengono molte altre domande ancora oscure. Non ci sono forse anche nella nostra società cristiana delle posizioni teologiche che impediscono il futuro piuttosto che favorirlo?

Si pensi per il dibattito nell'ambito tedesco a Carl Amery¹⁹ oppure a Eugen Drewermann,²⁰ i quali rinfacciano alla chiesa di

¹⁸ Di più in merito in: P.M. ZULEHNER-H. DENZ-M. BEHAM-C. FRIESEL, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose an Hand der Studien Religion im Leben der Österreicher 1970 1990 und der Europäischen Wertestudie Österreichteil 1990*, Wien 1992.

¹⁹ C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972.

²⁰ E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981.

aver relativizzato con il proprio insegnamento della provvidenza divina la responsabilità dell'uomo nei confronti del mondo. Viene spesso rivolta anche la critica che il ricorso al libro della Genesi nella predicazione («siate fecondi e moltiplicatevi», «soggiogate la terra e dominatela») ha fornito un massiccio contributo al disastro ecologico del mondo. E anche Barney, che all'inizio citavo con il suo rapporto *Global 2000 revisited*, riconosce che molti dei suoi colleghi sostengono che il futuro si potrà dominare solo senza la partecipazione delle vecchie religioni. La religione impedirebbe lo sviluppo verso il futuro più di quanto non lo favorirebbe. Tali accuse da parte dei futurologi vanno prese sul serio. E di fatto esistono forze distruttive anche nell'eredità religiosa. Così ai nostri giorni troviamo nei Balcani un nazionalismo distruttivo carico di elementi religiosi, e nell'Irlanda del Nord una coloritura religiosa per quelli che sono conflitti sociali.

Una futurologia pastorale deve occuparsi dell'interpretazione di antiche posizioni bibliche, che forse sono state per secoli veicolate senza vedervi dei pericoli, perché non ne erano visibili gli effetti, le quali però oggi non dovrebbero più aver vigore, se si vuole che il mondo resti abitabile. Così si deve prendere molto sul serio la domanda di Barney alle religioni: se cioè nelle religioni le posizioni antiche siano anche passibili di revisione e quale disponibilità le tradizioni religiose abbiano nei confronti di una tale riforma.

Al momento attuale la futurologia pastorale risulta poco interessata al futuro della chiesa stessa. Poiché una chiesa che è consapevole della propria missione nel senso della spiritualità dell'inno di Filippesi (Fil 2,6-11) ed è dunque disposta a immischiarsi nel mondo fino alla propria *kenosi*, è una chiesa che non può affatto preoccuparsi riguardo al proprio futuro.

La chiesa, dal modo in cui si immischia nello sforzo transdisciplinare e futurologico per l'ulteriore sviluppo del mondo in virtù del vangelo che le è affidato, riceverà una forma sociale che le garantisce un futuro. Tutti coloro che oggi si interessano solo della chiesa e non del futuro del mondo, contribuiranno soltanto a che una forma sociale vetusta della chiesa scompaia più velocemente di quanto a tali persone timorose sarebbe gradito.

5. Modello di comportamento: consapevolezza e strutture

Infine la futurologia pastorale si occuperà anche dei modi di agire dei cristiani e delle chiese. Nel far ciò si tratta dell'avvici-

namento creativo tra un mutamento di consapevolezza («riforma d'intenti») e di un cambiamento delle strutture («riforma strutturale»). Da chiarire è anche la questione di come i cristiani e le loro chiese possano agire in prospettiva futurologica: in organizzazioni ecclesiali oppure anche lavorando su piattaforme comuni con quanti vedono il mondo in un'ottica diversa?

Una tale futurologia pastorale sarà supportata da una profonda forza spirituale. Quello che intendo dire viene ben espresso in un'antica allegoria del padre della chiesa Clemente d'Alessandria,²¹ il quale ha ripreso l'antico mito greco di Orfeo ed Euridice. Il musico innamorato perde la sua amata Euridice, morta prematuramente. L'amore lo spinge a cercare di recuperare Euridice dal regno degli inferi, passando il fiume della morte. Gli dei glielo concedono. Con la forza della musica, suonando la propria lira, riesce a superare Cerbero e a raggiungere Euridice per ricondurla sulla sponda della vita. Orfeo però fallisce, così dice la mitologia greca, perché non si è attenuto alle regole degli dei e ha guardato indietro.

Clemente Alessandrino da parte sua vede in Cristo il vero Orfeo che non fallisce. Egli è l'innamorato di Euridice, che simboleggia l'umanità intera. Anche questa è finita nel regno della morte. L'amore lo spinge dunque nel regno degli inferi. È quanto ancora oggi professiamo nel Credo quando diciamo «discese agli inferi». Nella morte, così scriveva Karl Rahner, Dio ha sopraffatto la morte. Cosicché nel cuore del mondo non regna più la morte ma la vita. Con il suono della sua lira il suonatore Cristo-Orfeo è in grado di ricondurre la sua amata umanità sulla riva della vita. La lira però, così dice Clemente d'Alessandria, è la chiesa. È con essa che attraverso tutti i tempi risuona per Euridice la canzone del riso, della speranza e della risurrezione.

Il messaggio teologico di una simile antica ecclesiologia è chiaro: non possiamo parlare altrimenti della chiesa, se non dicendo che in primo luogo essa si pone sempre al servizio della vita del mondo. E in secondo luogo, la chiesa non ha senso in se stessa, se non fa risuonare nella mano di Cristo il canto del riso, della speranza e della risurrezione a vantaggio del mondo. Qui

²¹ R. ZERFASS, «Ein Lied vom Leben. Orpheus und das Evangelium», in *Miteinander sprechen und handeln. Festschrift für Hellmut Geissner*, E. SLEMBECK (Hg.), Frankfurt 1986, 343-350; Id., *Grundkurs Predigt I. Spruchpredigt*, con la collaborazione di K. Roos, Düsseldorf 1987.

avviene una chiara strumentalizzazione della chiesa in funzione del rapporto del suonatore amante, che è Dio, a favore del mondo. Nel linguaggio del Nuovo Testamento ciò equivarrebbe a dire che la chiesa si interessa in tutto della venuta del Regno di Dio, dunque della continua trasformazione del mondo, della società e della storia verso quella figura che solo Dio rende possibile.

La chiesa in fondo non si interessa di quella figura del mondo che possiamo pronosticare in senso futurologico, bensì di quell'altra figura, che ci è dischiusa nella creazione e nella redenzione. Il compito centrale della chiesa nel mondo consiste in una «perestroika», intesa nel senso più radicale del termine, una trasformazione. È questo il motivo per cui il Concilio poteva dire nel decreto sulla liturgia che la liturgia eucaristica è la fonte e il culmine di ogni vita cristiana, e al suo centro la consacrazione che è trasformazione: non solo la mutazione delle offerte ma anche quella reale trasformazione del mondo e dell'uomo che in tali simboli è significata.

È questa l'essenza della chiesa: cooperare a che nel corso della storia avvenga tale trasformazione o, come ha formulato Karl Rahner: noi collaboriamo a che si presentino le tracce di una nuova terra. Già adesso. Per formularla in maniera catecheticamente più semplice: i cristiani non stanno nel mondo per andare in cielo, ma perché il cielo venga a noi. Che ci sia una trasformazione, lo dice nel linguaggio futurologico (che vive fortemente del dibattito sulle utopie, della riflessione sul futuro ancora a venire) quel termine greco che indica il futuro come qualcosa che «ancora non ha un luogo» (οὐ τόπος). Il senso della chiesa consiste allora nel far sì che nel mondo non trovi più spazio ciò che è transitorio e contingente, ma che venga superato, in modo che trovi spazio ciò che ancora deve venire.

È questo il contributo centrale della chiesa alla futurologia: che in sostanza teniamo a tal punto aperto lo sviluppo del mondo, che il futuro che ci viene dato da Dio possa già adesso inserirsi. Per raggiungere ciò, non credo al tentativo di distinguere sociologia e teologia al punto tale che i teologi confidino in Dio (e dunque non contribuiscano con nulla di loro proprio) e i sociologi negli uomini (che sarebbero responsabili di tutto).

Esiste nei circoli Avventisti, una corrente cristiana che aspetta da un giorno all'altro il ritorno di Cristo, una piccola storiella. Ci fu un giorno una riunione di responsabili degli Avventisti. All'improvviso si verificò un forte terremoto. Una parte degli Av-

ventisti voleva interrompere la discussione, pensando che si trattasse della venuta del Signore. Allora il presidente dell'assemblea disse: «Dunque, o il Signore non sta venendo, e allora dobbiamo continuare. Oppure sta arrivando, e allora deve trovarci al lavoro». Questa è la soluzione narrativa del problema. S. Ignazio lo esprime nei termini seguenti: «Dovremmo agire come se tutto dipendesse soltanto da Dio. Ma dovremmo al tempo stesso operare come se tutto dipendesse esclusivamente da noi».

Contributi di approfondimento

SOCIOLOGI

I

OLTRE IL POSTMODERNO

FRANCO DEMARCHI

Merita il plauso più sincero l'iniziativa dell'Istituto di Scienze Religiose di Trento di convocare insieme teologi e sociologi per affrontare lo studio di un problema di comune interesse. Con sollievo si riscontra che sono ormai trascorsi i tempi che da un'informazione aborracciata e distorta della scienza sociologica si ricavavano progetti ingenui di palingenesi, fiduciosi in un'arma spuntata come la contestazione, talmente insensata da far dire da molti pulpiti che due sono le grandi visioni del mondo parallele e contrapposte: quella teologica e quella sociologica. I sociologi di Trento si sono liberati da un pezzo dalle ipoteche ideologiche anacronistiche del Sessantotto; non tutti sono pronti al dialogo, ma indubbiamente tutti guardano al dialogo con curiosità.

Vicendevoli riserve non possono mancare e servono a stimolare la riflessione autocritica, perché ambedue questi ambiti disciplinari sono ormai così vasti, densi di prodotti e ricchi di problemi, che difficilmente un teologo o un sociologo possono asserire di saper davvero dominare tutta la loro materia. Se poco si conosce il proprio campo, immaginiamo quanto meno ancora si conosca il campo di una scienza diversa.

Oggi vogliamo avviare un dialogo che ci aiuti a trovare analogie elementari, in base alle quali costruire qualche solido consenso vicendevole. Il dossier che il professor Capraro ci presenta per incentivarci al dialogo è carico di informazioni e ci prova che il problema del futuro della religione, del cristianesimo, della chiesa, non è emarginato, né sottovalutato nell'ambiente sociologico e che nell'ambito teologico ci si rende ben conto che la sociologia, sia come ricerca empirica sia come teoria generale, può gettar luce sui temi che le sono familiari.

Fra rivelazione e carismatica, fra messaggio (vangelo) e comunicazione, fra comunità di fedeli e processi di aggregazione, fra diaspora e trasferimento, fra fondamentalismo e chiusura sociale, fra clero e leadership ci sono tanti aspetti di convergenza che non si può affrontarli più separatamente, ignorando il punto di vista della controparte. Il tema prescelto, quel «futuro» che getta lo sguardo molto oltre il postmoderno, per moltissimi di noi ormai non è più immaginabile come una ripetizione del passato, secondo l'antico effato «nihil novi sub sole», caro ai fondamentalisti allergici ai cambiamenti, ma neppure è inevitabile trionfo della ragione, come piaceva ai primi protagonisti della sociologia.

Chi parla tanto sicuro di un prossimo deserto religioso sulla base di statistiche, bensì metodologicamente perfette, ma affidate a quaderni (*recits*) di *items* che lasciano perplessi, ignora che Lyotard è stato precorso da Max Weber: quando costui seppe fare un posto imprescindibile in sociologia a un tema usuale in teologia, il carisma. Se l'etimo veniva a lui da Paolo di Tarso, il suo contenuto era già stato valorizzato nella ricostruzione storica da Edward Meyer. L'irruzione di imprevedibili carismi è cosa storicamente più che documentata, ma il come, quando, dove e quale angoscia interpretino, è tutto misterioso.

Eppure la misteriosità non può disarmarci e indurci a equiparare il futuro a sogno, la logica del pensiero induttivo a narrazione. Tanto meno ci riesce il rassegnarci a tale disfatta intellettuale, che è funerale della previsione e palude delle ipotesi, quando si è educati a interpretare il mondo come calvario, su cui a pochi passi di distanza morte atroce e splendida risurrezione si rincorrono. E uno l'aveva pur previsto.

Da quest'esperienza religiosa, è venuto il paradigma agostiniano della storia, tessuta da una curva concava, che giustifica la speranza. E tanto l'ha giustificata da provocare quel processo di conquiste scientifiche e tecnologiche che premia piuttosto l'ingordigia animale che la fratellanza eticamente fondata. La normativa etica non dice nulla a chi è sazio di beni materiali: è un'esperienza antichissima di tutti i popoli, serpeggiante in tutte le religioni. Tutte perciò sono in allarme di fronte allo spettacoloso sfruttamento contemporaneo delle risorse terrestri che accompagna il soffocamento della vita nei suoi germogli.

Grande attualità acquista oggi il dialogo interreligioso, da noi tradizionalmente cristocentrico e quindi messianico. Con l'indiano Panikkar esso tende a diventare regnocentrico e con Knitter,

sensibile alla prospettiva buddista, semplicemente soteriocentrico. Una salvezza senza fede, dunque completa la visione siloniana di una speranza senza Dio. Ma il pensiero speculativo, organizzatore di concetti approverà questi saggi opportunismi?

Advesperascit: si fa sera. Ma chi ha detto che questo sia l'ultimo tramonto?

Dei 14 miliardi di cellule il cervello dell'«homo sapiens sapiens» ne utilizza ora soltanto meno d'un quinto e in media lo utilizza solo per un terzo delle sue giornate. Eppure ogni giorno è diverso e la diversità è una sferzata, sferzata che fa male, perché costringe a cambiare se stessi mentre preferiremmo sempre, poco religiosamente, che cambino gli altri. Quando le ombre si allungano, la luce si fa più nostalgica e si diventa più uomini, più pii. Il futuro potrebbe anche rivelarci più autentici.

II

SOCIOLOGIA E/O TEOLOGIA

ROBERTO CIPRIANI

1. Premessa

Nel rapporto fra teologia e sociologia c'è un primo dato inequivocabile: la differenza temporale che intercorre tra la nascita della prima e quella della seconda.

Non è facile stabilire quando nasca la teologia come riflessione organica sulla divinità. Essa è in qualche modo già presente nell'antica filosofia greca e nel suo politeismo, ma anche nel monoteismo del pensiero biblico ebraico.

Dalla scuola eleatica a Platone, da Aristotele alla scolastica, sino agli sviluppi di quest'ultima nel secolo XIII con l'autonomizzazione della filosofia, vi è tutta una dialettica tra approccio teologico e filosofico che anticipa e prefigura quello che sarà il rapporto tra filosofia e sociologia nel secolo XIX (e di riflesso anche tra teologia e sociologia).

La cultura dell'ebraismo partecipa in pieno a questa dinamica evolutiva sia pure con percorsi differenziati ma che diventano decisivi nel caso di due giganti della scienza sociologica quali Emile Durkheim e Georg Simmel.

La stessa Scuola di Francoforte appare sensibile ad alcune significative suggestioni teologiche. Per esempio è Horkheimer a commentare nel 1936 un'opera di teologia di cui è autore Theodor Haecker e a sostenere il ruolo fondamentale della teologia per la costruzione della teoria critica, alla luce invero della prospettiva «negativa» del suo maestro Tillich: di Dio si deve dire solo ciò che non è. Non si è lontani peraltro dalla teologia del sospetto di Barth.

2. La sfida della sociologia

In verità di un altro tipo, più banale, di sospetto si è fatta carico la teologia sino a tempi abbastanza recenti: che l'investigazione sociologica potesse mettere in discussione l'oggetto stesso della teologia, cioè la divinità. Tale sospetto è stato alimentato da entrambe le parti perché anche i sociologi hanno avuto molte riserve nei riguardi degli studi teologici, considerandoli assiomatici, scontati, quasi immutabili nei risultati ottenuti.

E così si è insegnato a lungo nei seminari e negli istituti universitari ecclesiastici qualcosa che della sociologia aveva solo il nome mentre in realtà si trattava di dottrina sociale della chiesa. Quando poi si affacciava la vera sociologia la reazione immediata era quella di bollarla come marxista, materialista, poco rispettosa delle esperienze religiose.

In pratica si è avuta una doppia, convergente congiura: se per un verso si è fatto di tutto per espungere la sociologia dall'insegnamento religioso, dall'altro si è pensato bene di evitare che la teologia, estromessa dall'accademia nel secolo scorso, vi potesse rientrare sotto mentite spoglie (si spiega anche così il ritardo subito dalla sociologia della religione per approdare ufficialmente nelle aule universitarie statali).

Agli inizi la commistione fra teologia e sociologia è stata anche totale, tanto da non poter distinguere chiaramente fra una teologia pastorale e una sociologia pastorale. Di fatto i primi sociologi della religione, specie in Italia, hanno cominciato a operare con un occhio tutto rivolto ai risvolti pratici, operativi. Anzi in diversi casi si è giunti a fornire conclusioni dichiaratamente pastorali – in testi che volevano essere di ricerca empirica –, con indicazioni puntuali sulle azioni da compiere, gli obiettivi da raggiungere, i valori da sostenere.

Solo dopo qualche decennio si è capito che in tal modo non si faceva un buon servizio alla pastorale e si deviava dalla dirittura scientifica della sociologia.

Forse però il danno maggiore è derivato dalla quasi totale incommunicabilità fra teologi e sociologi. Neppure nelle università ecclesiastiche l'esperienza è stata positiva. Sebbene non ci fosse molto da sospettare a proposito di colleghi di sicura affidabilità sul piano della fede, nondimeno molti teologi hanno tenuto a distanza più che debita i cultori di scienze sociali. Del resto la tradizione italiana, assai diversa da quella tedesca, non aiutava affat-

to, visto che la frequentazione extraecclesiale degli studiosi di teologia è stata nel passato piuttosto ridotta e selettiva. Ancor oggi, in effetti, rimane scarsa la presenza dell'insegnamento di sociologia negli istituti superiori religiosi, sicché le nuove generazioni di «vocati» al sacerdozio sapranno ben poco di scienze sociali.

3. Conclusione

Se il quadro appare così sconcertante è evidente che un confronto serio, senza reticenze e pregiudizi, risulta irrinunciabile. I tempi sono maturi anche in Italia per una revisione degli steccati disciplinari applicati alle scienze della religione.

Non andrebbe ripetuto l'errore di considerare una disciplina ancella dell'altra. Nel campo della conoscenza, dell'investigazione scientifica, tutti i settori hanno pari dignità, *indipendentemente dall'oggetto di studio*.

Il superamento di barriere ormai secolari è possibile nella misura in cui vengano meno riserve reciproche. E nessuno studioso rigoroso ha da temere il dibattito interdisciplinare, *anche in materia religiosa*.

Le opzioni personali di fede hanno certamente il loro peso ma non possono tarpare le ali della ricerca, della conoscenza. Del resto nessuna scienza può presumere di esaurire l'approccio alla realtà entro il proprio ambito di studi. La stessa diatriba fra teologi e sociologi lungi dall'essere negativa sul piano della scoperta può innescare nuovi meccanismi d'indagine, nuove ermeneutiche, percorsi differenziati.

Il cammino verso la verità è arduo. Ma nessuna vetta è irraggiungibile. Vi sono sempre delle vie, magari dalle diverse denominazioni ma tutte in grado di portare alla cima.

La conoscenza dello specifico religioso è forse l'ambito più complesso e imperscrutabile che si possa immaginare. Ma non sarà l'arroccamento in un incavo ristretto che consentirà di vincere la sfida con il proprio oggetto di studio.

III

TRA DIVERSITÀ E SECOLARIZZAZIONE

GUSTAVO GUIZZARDI

1. Primo intervento

Siamo qui invitati a un confronto. Sappiamo che per attuarlo utilmente è necessario avere un obiettivo comune, ma anche chiare differenze.

Nel nostro caso le diversità sono almeno due ed è bene dichiararle fin dall'inizio.

La prima riguarda lo statuto delle discipline cui facciamo riferimento, la sociologia e la teologia. Per quanto ci si sforzi di farle colloquiare, queste hanno dei codici di riferimento metodologico molto diversi e per certi versi difficilmente compatibili. Per la sociologia posso sostenere con buona sicurezza che uno dei suoi cardini epistemologici è quell'«ateismo metodologico» di cui parla Carlo Prandi nel dossier introduttivo. Egli a sua volta lo riprende da Berger e lo formula in questo modo: «in sociologia dobbiamo ragionare come se Dio non fosse».

I vantaggi, per la sociologia, di questa opzione preliminare sono indubbi e così rilevanti da imporsi quasi senza più discussione. Non mi azzardo nel campo della teologia, ma ritengo che questa opzione metodologica sia più contrastata; l'«etsi Deus non daretur» ha illustri precedenti, ma forse non così grande seguito e così tranquillo destino.

Sono sicuro che non è nemmeno il caso di ricordare che l'ateismo metodologico di cui parlo non ha nulla a che fare con l'ateismo tout court, il «procedere come se» è una particolare procedura scientifica che tra l'altro garantisce quella distanza del ricercatore dal suo oggetto di studio che è il primo passo da compiere in ogni impresa intellettuale.

La seconda diversità è enunciata in modo esplicito nel tema del convegno (sociologi da una parte, teologi dall'altra), ma va un po' approfondita.

Cosa hanno sociologi e teologi di diverso, al di là delle differenze imputabili alle loro discipline? Nel nostro caso specifico propongo che vi sia una discriminante di fondo di tipo organizzativo: l'appartenenza o meno alla istituzione ecclesiastica. La cosa può sembrare scontata per un verso, irrilevante per un altro, ma suggerisco che non lo sia affatto.

Se coniughiamo a livello puramente teorico le due variabili, l'appartenenza disciplinare e quella istituzionale, dovremmo avere quattro casi possibili: sociologi che fanno parte del clero e sociologi «laici», teologi «clericali» e teologi che non sono incardinati nell'istituzione ecclesiastica.

Come si vede l'orizzonte si fa un po' complesso e appare in chiara luce la mancanza di una intera categoria di studiosi: i teologi non appartenenti all'istituzione ecclesiastica. Essi avrebbero qui un ruolo importante perché ricorderebbero in modo tangibile la presenza istituzionale all'interno del dibattito sulle prospettive future. Ci obbligherebbero anche forse a chiederci in modo più preciso: qual è l'oggetto di cui vogliamo indagare il futuro? La religione, il cattolicesimo italiano, le nostre discipline, la nostra prassi?

Questa diversità di appartenenza istituzionale ha alcune conseguenze di un certo rilievo. Nel nostro caso le principali mi sembrano due.

La prima è la possibilità dell'esistenza di una urgenza applicativa nelle analisi dei fenomeni studiati. «Che fare?» (e, in forma debole: «quali sono gli effetti della mia ricerca?») è la domanda ineludibile di ogni organizzazione e di ogni intellettuale che vi sia inserito, nel nostro caso del sociologo e del teologo appartenenti al clero.

Forse il sociologo «laico» non condivide questo taglio applicativo.

Il secondo aspetto è più controverso, riguarda la differenza tra essere e dover essere. È possibile che l'appartenenza istituzionale incida nel definire la mescolanza tra descrizione e valutazione di cui sono inevitabilmente commiste, anche a livello scientifico, le nostre affermazioni. Un campo di intesa dovrebbe essere tentato, non per convincerci a vicenda ma per ammettere anzitutto l'esistenza di questa doppia componente e per tentare di scindere il

più possibile il nodo cui essa dà origine, che può rendere assai difficile la comunicazione stessa.

2. Secondo intervento

Porre il problema del futuro della religione non consiste in definitiva nella riproposizione delle domande che erano alla base del dibattito sulla secolarizzazione? Ovviamente, a distanza di tanto tempo, esse vanno riformulate, ma l'interrogativo di base resta. Il discorso sulla secolarizzazione non va abbandonato per il puro fatto che alcune risposte cui è pervenuto sono considerate inadeguate, il punto è che la domanda è ancora valida e che quasi più nessuno nega l'esistenza del fenomeno. Semmai si tratta di definirne le caratteristiche e le prospettive in modo adeguato.

Per quanto riguarda il confronto tra sociologia e teologia, mentre rimando alle poche osservazioni proposte all'inizio, ricordo che la posizione che risolve il rapporto nell'aiuto che una disciplina può dare all'altra deve scontare una pesante difficoltà, un vizio presente fin dall'origine. Non è sempre facile infatti superare la discriminante antichissima secondo cui ogni scienza dell'uomo non è, per la teologia, realmente autonoma ma rimane subordinata a essa. La discriminante è sempre assai dura e comunque letale per un confronto reciproco. Questo vale anche se viene espressa nella forma che sembra tra le più deboli e moderate, per esempio della teologia come «aggiunta di senso», come «sovrappiù di orizzonte» rispetto alla sociologia.

Il confronto deve perciò partire da lontano, non si possono percorrere strade abbreviate.

Concordo in pieno nel sottolineare la rilevanza non eliminabile del problema del linguaggio che rimanda all'aspetto fondamentale della comunicazione.

Anche la sociologia deve fare i conti con questo punto, superando radicate posizioni di tipo positivistico. Un esempio semplice, ma credo denso di conseguenze. Molti sociologi compiono indagini di opinione, raccolgono questionari, elaborano le risposte ottenute. Non ci poniamo tuttavia quasi mai il problema del codice linguistico che abbiamo usato, quasi esso fosse indifferente, puro strumento per far passare un'informazione dall'intervistato all'intervistatore.

Invece è azione comunicativa, si colloca all'interno di un uni-

verso di significati che trattiamo come se fossero condivisi, ma in realtà non sappiamo quasi nulla né sui loro contenuti né talvolta sulla loro stessa esistenza. Se noi per esempio poniamo la domanda classica «lei crede in Dio?», la risposta che otteniamo ci dice ben poco o quasi nulla sulla credenza della persona, finché non conosciamo i codici linguistici e i tanti universi possibili pertinenti che sono stati usati nell'interazione. Questa pluralità di universi linguistici a disposizione, di codici multipli utilizzati, di appartenenze molteplici è uno degli effetti della secolarizzazione, forse ne è la spia più importante.

IV

I MODELLI DI CHIESA FRA TEOLOGIA E SOCIOLOGIA

STEFANO MARTELLI

Alcuni interventi di autorevoli teologi, come Severino Dianich e Luigi Sartori, suonano a riconoscimento della possibilità, ovvero della necessità della reciproca collaborazione fra teologia e sociologia. Dianich ha individuato una funzione ancillare per le scienze umane, quando ha ammesso che «la chiesa possa e debba prepararsi al suo futuro storico con l'ausilio delle scienze umane e fare progetti per la sua missione nel mondo». Luigi Sartori ha sostenuto con forza «la necessità (per la teologia) di accettare le scienze umane», e ciò in base alla logica dell'incarnazione: «la fede non è solo escatologia con la sua valenza critica nei confronti del presente, ma è anche incarnazione con la sua valorizzazione dell'uomo e la proposta esplicita di una sua promozione». Sartori ha anche individuato nella «rilevanza dell'istituzione ecclesiale» e nei problemi incontrati dalla teologia pastorale il terreno per una fruttuosa collaborazione fra teologi e sociologi.

In questa sede mi propongo di riferire sinteticamente degli esiti di un'esperienza collaborativa, che fin dall'inizio si è mossa nella prospettiva indicata da Sartori, quella teologico-pastorale ed istituzionale. L'occasione concreta è stata offerta dalla domanda conoscitiva, emersa nel 1991 all'interno del rinnovato Consiglio Pastorale Diocesano di Mantova (d'ora in poi: Cpd), riguardante l'esigenza di conoscere la realtà diocesana, e i comportamenti e gli orientamenti religiosi della popolazione. In particolar modo, per il Cpd era di grande importanza ricostruire *quale coscienza di chiesa* avesse la popolazione, evidenziando pure le dinamiche del mutamento sociale e culturale in atto; la soddisfazione di tale esigenza conoscitiva fu giudicata dal Cpd preliminare a ogni attività futura, così come all'elaborazione del piano pastorale per gli anni '90.

In questa prospettiva teologico-pastorale prese forma il progetto, approvato e seguito in tutte le sue tappe dal vescovo, mons. Egidio Caporello, di realizzare un'indagine socio-religiosa: un'esperienza non nuova in diocesi, visto che nel 1948 don Aldo Leoni, sacerdote mantovano, aveva condotto un'indagine sulla pratica religiosa, la prima effettuata nel dopoguerra, che meritò di essere ricordata.¹ L'indagine realizzata nel 1993 peraltro si distacca dalla prima sotto molti aspetti, e non solo per la distanza temporale: è indubbiamente nuova sia per l'originale prospettiva teoretica sia per gli strumenti metodologici impiegati e per la qualità statistica del campione di popolazione intervistata, sia – *last but not least* – per il grado di collaborazione realizzato fra teologi e sociologi e per l'impegno da tutti profuso nel rispondere alla domanda conoscitiva formulata dal Cpd.

Il frutto tangibile di questa collaborazione è il volume di recente pubblicazione *L'arcobaleno e i suoi colori*,² il quale declina sia sul versante epistemologico e metodologico sia su quello socio-storico la nuova prospettiva teoretica multidimensionale della religiosità. Il modello epistemologico di religiosità, elaborato con specifico riferimento al contesto italiano, prevede tre dimensioni primarie – la dottrinale, la rituale e l'esperienziale – e tre secondarie – la vitale, la comunitaria e la conoscitiva –; tale impianto teoretico è stato poi alla base della costruzione del questionario proposto nell'autunno del 1993 a un campione rappresentativo della popolazione mantovana composto da quasi 1000 soggetti.

La collaborazione tra teologi e sociologi ha trovato un banco di prova di particolare momento nel tentativo, poi riuscito, di tradurre in indicatori empiricamente univoci e consistenti la domanda conoscitiva, avanzata dal Cpd, riguardante i modi della coscienza di chiesa. Da tale interrogativo ha preso forma, attraverso un confronto serrato e lungo ma alla fine proficuo, l'ipotesi dell'esistenza di 5 modelli-di-chiesa tra la popolazione: il *Misterico-rituale*, il *Dogmatico-kerigmatico*, il *Comunionale-partecipativo*,

¹ L'indagine di Leoni fu poi pubblicata a Roma nel 1952 col titolo *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi: Mantova* (Università Gregoriana editrice), fu la prima indagine non solo socio-religiosa, ma sociologica *tout court*, realizzata nel nostro paese nel dopoguerra.

² S. MARTELLI-C. PRANDI-P. POLETTINI-R. REZZAGHI, *L'arcobaleno e i suoi colori. Dimensioni della religiosità, modelli di chiesa e valori in un'area a diffuso benessere*, Franco Angeli editore, Milano 1994, con Appendici e bibliografia, pp. 413, con una «Presentazione» di C. Cipolla (pp. 7-9) e una «Introduzione» di E. Caporello (pp. 11-18).

il *Diaconale-attivista* e il *Dialogico-aperturista*. Tali modelli, opportunamente individuati nelle caratteristiche costitutive e poi tradotti in indicatori empirici, atti a una verifica tramite questionario strutturato, hanno consentito di acquisire risultati scientificamente inediti e pastoralmente preziosi.

In primo luogo, è risultato che il modello-di-chiesa più diffuso tra la popolazione è il *Diaconale-attivista*, verso il quale si orienta quasi un quarto degli intervistati (24,5%), mentre un quinto (20,2%) si rivolge al *Dialogico-aperturista*. Meno diffusi risultano i restanti tre modelli-di-chiesa: al *Dottrinale-kerigmatico* si orientano poco più di un decile di intervistati (11,3%), mentre quote non superiori a un ventesimo aderiscono ai modelli *Comunionale-partecipativo* (3,6%) e *Misterico-rituale* (3,1%). Analisi ulteriori hanno confermato l'ipotesi che questi modelli si possono accorpare in due concezioni della chiesa più ampie, che, ricorrendo a espressioni di immediata comprensione anche se un po' sommarie, possono essere indicate come la chiesa «pre-conciliare» (cui corrispondono i modelli Dogmatico e Misterico) e le concezioni di chiesa scaturite dal concilio Vaticano II (cui corrispondono i restanti modelli: Diaconale, Dialogico e Comunionale).

Un secondo risultato rilevante, per certi versi inatteso, – almeno nell'estensione raggiunta dal fenomeno –, è il seguente: poco meno dei due terzi della popolazione si orienta verso un modello-di-chiesa definito, mentre un terzo abbondante (37,2%) non esprime un orientamento univoco.

Analisi ulteriori hanno chiarito che questo ampio insieme di «aspecifici», che dalle risposte fornite mostrano di non riferirsi a un modello definito di chiesa, è composto in realtà di due sotto-gruppi. Il primo, più ampio, è composto prevalentemente di persone anziane, spesso vedove, pensionate, con un grado di istruzione medio-basso, le quali mostrano un'adesione *immediata*, al tempo stesso fiduciosa e indistinta, verso la chiesa. Il secondo sotto-gruppo, meno consistente e formato prevalentemente da maschi, adulti-giovani, in condizione professionale e con un grado di istruzione medio-alto, mostrano al contrario l'esigenza *soggettivizzante* di «ritagliarsi» un modello-di-chiesa ben definito, anche se non rientrante in quelli ecclesialmente stabiliti, e che pare ritagliato «su misura» dell'intervistato.³

³ Cf. MARTELLI-PRANDI-POLETTINI-REZZAGHI, *L'arcobaleno e i suoi colori*, c. 9, 265-281.

Non è questa la sede per entrare in ulteriori dettagli o proporre interpretazioni (per esempio, potremmo chiederci: se gli «immediati» sono il gruppo portatore di una religiosità pre-moderna, i «soggettivizzatori» sono il gruppo emergente nella società post-moderna?). Neppure posso accennare ad altri risultati ottenuti grazie ai numerosi indicatori che hanno scandagliato le varie dimensioni della religiosità, individuando il nucleo della religiosità nello stretto legame esistente tra pratiche religiose (dimensione rituale) e credenze di fede (dimensione dottrinale) nella forma cattolica, animate dalla domanda di senso (dimensione vitale). Basti qui solo accennare a due considerazioni, che ci sembrano pertinenti al tema del presente convegno.

La prima riguarda gli stimoli che in sede teologica e pastorale vengono dai risultati della sezione dell'indagine riguardante i modelli-di-chiesa: essi consentono, superando ogni ulteriore incertezza, di confermare per via empirica quanto Sartori e Capraro hanno accennato nel loro contributo, citando la tesi di Délumeau sull'esistenza di due modelli-di-chiesa. Tale pluralità interna, realizzatasi nel cattolicesimo contemporaneo, dal punto di vista sociologico appare l'effetto delle condizioni sociali moderne. La «sfida della modernità», come da tempo hanno sostenuto Peter Berger e altri, si esprime nel pluralismo anche conflittuale di idee, stili di vita e istituzioni; a tale sfida la chiesa risponde attraverso la «crescita della complessità interna», direbbe Luhmann, individuabile non solo nella pluralità di organizzazioni (nuove famiglie religiose, associazioni e movimenti di laicato ecc.), ma anche nella pluralità di immagini della chiesa stessa presenti tra la popolazione, così come tra i pastori e (perché no?) tra gli stessi teologi.

Se la complessità interna raggiunta dal campo ecclesiale può rappresentare una modalità efficace di risposta alla complessità dell'ambiente, ciò tuttavia comporta conseguenze a diversi livelli, ad esempio nei rapporti tra chiesa e società civile. A ciascun modello-di-chiesa, infatti, corrisponde una distinta etica sociale, da cui derivano specifici comportamenti e linee di azione (a livello socio-culturale, politico, economico, istituzionale ecc.) diverse; queste possono aiutare o, al contrario, impedire lo sviluppo di un'area, ad esempio il Mezzogiorno.⁴ A loro volta, lo sviluppo o,

⁴ Ho cercato di delineare le conseguenze della pluralità di modelli-di-chiesa e di etica sociale, in riferimento a un grande problema, ben tematizzato dal recente convegno della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale: quello del contributo della chiesa allo sviluppo di quest'area; ciò in «Modelli di Chiesa, etiche sociali, sviluppo del Sud. Con-

al contrario, la stagnazione socio-culturale e politico-economica di un'area possono favorire l'uno o l'altro dei modelli-di-chiesa sopra delineati. Ecco delinearsi un campo, quello dei rapporti tra coscienza di chiesa, etica e società civile, che mi sembra assai fruttuoso per una collaborazione futura tra teologia e sociologia.

Inoltre – questa è la seconda pista collaborativa che mi sembra emergere dai risultati dell'indagine socio-religiosa nel mantovano –, è opportuno che la chiesa si rivolga a ciascun gruppo sociale secondo «strategie» pastorali adatte alle diverse sensibilità ecclesiali mostrate; cosa che probabilmente i singoli operatori pastorali già fanno, ma spesso in maniera poco esplicitata e neppure coordinata. Forse è banale ricordare che ciascun gruppo sopra individuato nutre concezioni diverse intorno alla natura e alla missionarietà della chiesa, ha presente rilevanze etiche diverse e agisce in maniere differenti nella società: tutto ciò comporta una maggiore riflessività teologica nella pastorale, così come una maggiore consapevolezza dei processi socio-culturali in atto. Non è in questione, mi si consenta l'ovvia considerazione, l'unità del patrimonio dogmatico cristiano, ma solo la modalità di presentazione del mistero della chiesa presso strati sociali che, in una società a crescente differenziazione, tendono a sviluppare caratteristiche specifiche e a «inventarsi» la propria identità, secondo quei processi all'insegna della frammentazione e della ri-costruzione anche sincretistica, che prevedono anche fenomeni di de-secolarizzazione, i quali da più parti si designano col termine «postmodernità».⁵

Conclusioni

Quale bilancio trarre da questa esperienza collaborativa? Un autorevole riconoscimento del proficuo lavoro compiuto è stato espresso dal vescovo di Mantova, mons. Egidio Caporello, nella

tributo dell'analisi sociologica per una lettura dei segni», in B. FORTE (a cura), *Quale etica sociale per il Sud?*, Atti del convegno di Catanzaro (14-15 maggio 1994), in corso di pubblicazione.

⁵ Per maggiori chiarimenti ci si consenta di rinviare al nostro *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Ed. Dehoniane, Bologna 1990, c. V, 369-412, e al più recente «La secolarizzazione della secolarizzazione», in S. BURGALASSI-C. PRANDI-S. MARTELLI (a cura), *Immagini della religiosità in Italia*, cit., 157-183.

sua «Introduzione» al volume *L'arcobaleno e i suoi colori*. In essa l'ordinario diocesano individua una «benefica tensione», mantenuta viva da sociologi e teologi, tra le esigenze proprie della ricerca scientifica e l'oggetto dell'indagine, cioè la religiosità della popolazione in rapporto alle forme ecclesiali. Tale tensione, che più frequentemente viene o *evitata*, lasciando teologia e sociologia in sfere separate e autoreferenziali, oppure *addomesticata*, mediante la subordinazione della seconda alla prima (o viceversa, anche se ciò avviene raramente), nell'indagine mantovana è stata *trasformata* in fattore di salutare provocazione intellettuale.

A confermare la fecondità della scelta compiuta, quella di vivere fino in fondo la tensione tra teologia e sociologia, vengono le parole introduttive del vescovo: «con il coraggio di una decisa collaborazione, anche la sociologia per la sua parte ha dunque azzardato; e [con questo volume] offre documentazione delle sue possibilità di addentrarsi nella complessità della misteriosa realtà ecclesiale».⁶

L'ultimo passo di tale collaborazione è tuttavia ancora da compiere. Il volume *L'arcobaleno e i suoi colori* è stato distribuito a oltre 300 persone, a vario titolo impegnate negli organismi di partecipazione ecclesiale di Mantova, al fine di offrire una base comune di riflessione, dalla quale – questo è l'intento – possa venire l'elaborazione del progetto pastorale diocesano per gli anni '90.⁷

⁶ S. MARTELLI et Al., *L'arcobaleno e i suoi colori*, cit., 15-16.

⁷ Quest'ultimo passo, la traduzione operativa dell'indagine, è preparato, oltre che dall'«Introduzione» del vescovo di Mantova, da una prima riflessione teologico-pastorale firmata da don Roberto Rezzaghi (cf. *Appendice*, n. 2).

SULL'AUTONOMIA RELATIVA DELLA RELIGIONE

ENZO PACE

1. La nozione di autonomia relativa in Troeltsch

Vale la pena riprendere la nozione fondamentale di Troeltsch di autonomia relativa della religione al fine di chiarire in che misura e entro che limiti è possibile immaginare un confronto fra sociologia e teologia in un futuro che vedrà l'Europa tornare a essere un grande laboratorio di idee e un crocevia di religioni e culture diverse.

Troeltsch pensava di poter mostrare come le idee religiose (nello specifico da lui analizzato, le idee sociali prodotte dal cristianesimo nella storia) tendano ad acquisire un senso a seconda delle varie forme di esistenza sociale e ad adattarsi alla pluralità di bisogni e linguaggi che in ciascuna di queste esistenze si affermano in modo differenziato.

La ben nota tipologia di Troeltsch, del resto, non costituisce tanto una ipotesi sociologica che può essere applicata a qualsivoglia situazione sociale o storica, ma quanto piuttosto l'intuizione che una religione nel momento in cui diventa parte vivente di una società si trasforma in un linguaggio, un insieme di segni e simboli che finiscono poi, più o meno liberamente, per circolare nella società stessa e che finiscono perciò per essere interpretati o utilizzati in modo differenziato da soggetti, comunità, gruppi sociali e istituzioni.

Troeltsch era convinto, infatti, che gli esseri umani non scelgono i loro sistemi di credenza del tutto indipendentemente dalla loro condizione di esistenza. D'altro canto nessuna condizione sociale o economica che dà forma alle relazioni fra gli esseri umani si mostra capace di rendere conto della complessità del fenomeno religioso in quanto tale.

Autonomia, dunque, della sfera del religioso significa, seguendo l'insegnamento troeltschiano, in primo luogo riconoscere che la religione è una forma di agire sociale che si fonda su un *meccanismo originario* di produzione di conoscenze «alte» e di esperienze «alla portata dell'individuo in quanto tale» (qualunque sia la condizione sociale nella quale nasce, cresce e si riproduce o dalla quale fuoriesce nei processi di mobilità sociale ascendenti o discendenti ben noti), un meccanismo di regolazione di un tipo di *relazione* particolare, fra ciò che è determinato e l'indeterminato, il reale e il simbolico.

Questo meccanismo può essere definito in vari modi e spiegato ricorrendo a diverse teorie che di volta in volta si sforzano di chiarire la sostanza o le funzioni (multiple) della religione nelle società umane. Ma al di là di tutti questi lodevoli tentativi resta fermo un punto: ogni ricercatore serio si rende presto conto che studiare una religione significa comprendere *in prima istanza* – nel senso weberiano del termine – come essa si autorappresenta, come sviluppa conoscenze che non sono riconducibili ad altri codici utilizzanti dagli esseri umani in altri contesti sociali.

2. Esperienza mistica e sapere teologico

In concreto quanto detto significa che uno studioso di scienze sociali della religione non può esimersi dal considerare oggetto delle proprie analisi almeno due forme tipiche dell'agire religioso: da un lato l'esperienza mistica, dall'altro la riflessione «colta e dotta» sui contenuti e le modalità della prima.

In fondo un sistema di credenza religiosa (sostenuta o non da una qualche istituzione o organizzazione religiosa) è il continuo farsi e disfarsi delle relazioni non sempre armoniche fra ricerca di esperienze mistiche (a diversi gradi e livelli, da quelli «indisciplinati» propri della religiosità diffusa popolare a quelli più complessi ed elaborati frutto della disciplina interiore che il virtuoso riesce a imporsi e a trasmettere a un limitato circolo di discepoli) e tentativi di sistematizzazione razionale propri del sapere teologico o dell'arte del commento e dell'esegesi dei testi sacri. E, va detto subito, le complesse relazioni – a volte conflittuali, a volte di circolarità delle idee – che si instaurano storicamente fra questi due livelli devono far parte dell'osservazione «empirica» del fenomeno religioso.

Questa prospettiva ha il vantaggio di poter affrontare due questioni metodologiche di grande rilevanza: a) la possibilità di isolare ciò che caratterizza il tipo di agire sociale chiamato religione al di là delle variazioni della storia e delle diverse situazioni sociali; b) la possibilità di avviare con prudenza una comparazione sociologicamente attendibile fra religioni storiche diverse.

Ricorrerò ad alcuni esempi per mettere a punto meglio quanto appena detto in forma sintetica.

1) Il primo riguarda il cristianesimo. Si potrà a lungo affannarsi a dimostrare che le tre grandi «famiglie» di idee sviluppatesi in seno al messaggio originario cristiano – ortodossia, cattolicesimo e protestantesimo – hanno trovato rispettivamente un terreno favorevole nelle diverse situazioni socio-politiche nelle quali esse hanno finito poi per mettere radici.

Si può mettere tra parentesi ciò che differenzia dal punto di vista sia delle forme dell'esperienza religioso-mistica che da quello della riflessione «alta» di tipo teologico le tre «famiglie» in questione? Certamente no. Ciò che si può fare è sforzarsi di rispondere alla domanda perché da uno stesso ceppo sono nati tre rami. E andare a cercare una risposta non solo nelle complesse vicende storiche che hanno prodotto quelle laceranti divisioni, ma anche dall'analisi del meccanismo originario che organizza la rappresentazione simbolica del cristianesimo (e che l'esegesi più raffinata dei vangeli permette di cogliere con buona approssimazione rispetto alla realtà sociale dei primi tempi).

Da una ricognizione di questo tipo si ricaverà, per esempio, come il cristianesimo sia sin dalle origini un tipo di religione di salvezza «aperta», cioè disponibile a una continua interpretazione (se è vero che gli estensori dei vangeli riflettono modelli ermeneutici – di esperienza e di riflessione – diversi). E dunque, il meccanismo originario proprio di *questa* religione, se studiato attentamente (e in necessaria collaborazione con esperti di altre discipline – biblisti, storici del cristianesimo primitivo, teologi ecc. –), permette di distinguere, allo stesso tempo, ciò che caratterizza in termini «assoluti» una religione da ciò che appartiene al suo divenire nella storia.

Questa operazione non interessa solo il sociologo o lo scienziato sociale della religione. Riguarda anche il teologo o lo studioso «di cose di Dio», interessato a cogliere come le istituzioni depositarie della tradizione cristiana abbiano interpretato, adattato e a volte manipolato la sostanza originaria del messaggio religioso.

Si obietterà che non è facile determinare quale essa sia, dal momento che ciò che sappiamo del messaggio originario cristiano è già un prodotto di mediazione e di interpretazione compiuto dalle prime comunità. E che in fondo rifarsi alle origini è già di per sé una via ermeneutica che nasconde precomprensioni ideologiche da parte dell'osservatore o dello studioso.

All'obiezione si può rispondere che un sociologo, che crede laicamente (mi si passi questa espressione) nella scienza, tiene conto proprio dei risultati acquisiti con rigorosi metodi scientifici da discipline non sociologiche, quali l'esegesi e la teologia biblica, l'archeologia e la storia del cristianesimo e così via. È su questa base di rispetto delle reciproche competenze e metodi che il confronto fra sociologia e teologia si rende possibile; non certo sulle scelte di fede o sulle visioni soggettive del mondo, che evidentemente ci sono, che non è sempre facile «far scivolare dietro le quinte», quando si recita il ruolo di ricercatori in un libero confronto scientifico.

2) Il secondo esempio riguarda il dialogo-confronto fra cristianesimo e islam. Culturalmente di grande importanza alla soglia del terzo millennio, faticosamente avviato da decenni sul piano religioso ed etico (una data convenzionale può essere indicata nel documento *Nostra Aetate* del 1965).

Ciò che qui mi preme sottolineare è un aspetto particolare: lo studio del meccanismo originario dell'islam permette di comprendere tipologicamente le profonde analogie (e le differenze) che sussistono fra le tre religioni abramitiche (ebraismo, cristianesimo e islam). È così possibile, per esempio, sforzarsi di analizzare i tipi di aggregazione socio-religiosa che rispettivamente nell'islam e nel cristianesimo si sono venuti sviluppando a partire dal modello originario profetico, oppure comparare le forme di organizzazione rituale delle pratiche popolari del culto dei santi (e della sante, figure quest'ultime presenti anche nella tradizione popolare musulmana, specialmente nel Maghreb).

L'allargamento, in prospettiva comparatista, dell'orizzonte di analisi permette alla sociologia della religione di superare meglio gli inevitabili condizionamenti sociali o le precomprensioni che ognuno di noi condivide più o meno consapevolmente quando compie ricerche o riflette teoreticamente. In confronti di questo tipo lo studioso deve tener conto certamente del tipo di esperienza religiosa e del livello di autoriflessione sviluppatasi all'interno di una religione data. Tutto ciò mi permette di *comprendere* (nel

senso weberiano) cosa passa nel cuore e nelle menti di credenti che concretamente vivono in una società dove si è sedimentata una certa tradizione religiosa, dove avvengono da secoli processi di socializzazione religiosa di un certo tipo (ripetitivo o critico; in forme autoritarie o più partecipate a seconda dei casi), e dove gli individui tendono a riprodurla in forme differenziate soprattutto in contesti moderni. Non sono convinto che solo vivendo direttamente l'esperienza religiosa di un musulmano, per esempio, sarò veramente in grado di cogliere l'essenza del sistema di credenza proprio dell'islam.

Credo, del resto, che non sia questo il compito di una scienza di corto raggio come la sociologia (per allargare il suo raggio essa deve fare appello ad altre risorse, ad altri saperi e ad altre competenze: è importante esserne consapevoli!). Essa non cerca di capire, non pretende di mettere in grado lo studioso di rivivere un'esperienza come quella religiosa di un individuo o di un'intera comunità.

Nemmeno il teologo può pensare di compiere questa operazione di duplicazione nel regno della speculazione del vissuto religioso; tutt'al più proietterà la propria esperienza religiosa nella riflessione che va compiendo sulla base dello statuto disciplinare di appartenenza.

Si dirà che ciò vale anche per il sociologo, il quale tenderà a proiettare sull'oggetto che studia le sue credenze o le sue non credenze. In realtà c'è un rimedio – convenzionale quanto si vuole, ma esiste –: ricordarsi del motto socratico «del sapere di non sapere», cioè del senso dei limiti della conoscenza umana (compresa quella di tipo teologico, scienza di Dio fatta dagli uomini).

3. La prospettiva comparatista terreno di confronto fra sociologia e teologia

Lo studio comparato delle forme di espressione dell'esperienza religiosa in campo cristiano o nell'islam consente al sociologo di comprendere come in queste due grandi religioni mondiali viene coniugata la *relazione* fra la condizione umana e una precisa concezione della divinità. E tutto ciò può interessare il teologo.

Il futuro ci parla in termini di superamento di tradizionali steccati e di recinti presidiati da guardinghi tutori di competenze e conoscenze comunicabili (e inconciliabili).

Non è detto che non possa darsi una sociologia della mistica (nel cristianesimo o nell'islam) a fianco di una sociologia della pratica religiosa. Così come può darsi una sociologia della teologia, nel senso dello studio dei conflitti ermeneutici o teologici che storicamente si sono dati in una religione.

Sciismo e sunnismo costituiscono, per esempio, due visioni teologiche che maturano nel fuoco di conflitti sociali, politici (e financo bellici, come del resto durante le guerre di religione in Europa). Un sociologo della religione può essere interessato a comprendere la tipologia di questi conflitti per mostrare ancora una volta ciò che permane e ciò che muta, ciò che rappresenta il contingente da ciò che costituisce la sostanza di un fenomeno sociale di grande portata com'è la religione.

Chi scrive pensa che si debba partire con un'idea sostanzialista (e non funzionalista) della religione ed è per questo che abbiamo preso le mosse in queste brevi note dal concetto di autonomia relativa della religione.

4. Tra i Bororo e i Salesiani

Vorrei terminare ricordando lo stupore che Lévi-Strauss provò, quando, dopo una faticosa marcia di avvicinamento, arrivò al villaggio dei Bororo e scoprì che essi erano sapientemente disposti secondo una struttura simbolico-religiosa precisa.

Lévi-Strauss,¹ analizzando appunto questa struttura, osservava che

«...la disposizione circolare delle capanne attorno alla casa degli uomini è di una tale importanza per quanto concerne la vita sociale e la pratica del culto, che i missionari Salesiani della regione del Rio das Garças hanno capito subito che il mezzo più sicuro per convertire i Bororo, consisteva nel far loro abbandonare il villaggio per un altro in cui le case fossero disposte in ranghi paralleli. Disorientati in rapporto ai punti cardinali, privati del piano sul quale si basavano tutte le loro nozioni, gli indigeni perdono rapidamente il senso delle tradizioni, come se i loro sistemi sociali e religiosi ...fossero troppo complicati per poter fare a meno dello schema reso evidente dalla pianta del villaggio, la cui fisionomia è perpetuamente verificata dalle loro azioni quotidiane».

¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1994.

Questa citazione può essere usata come metafora del conflitto-confronto fra sociologia e teologia: i buoni Salesiani rappresentano il punto di vista della teologia, Lévi-Strauss quello della sociologia. Il primo ha permesso di *capire* così bene le basi e le condizioni dell'esperienza del sacro dei Bororo da poterla poi rendere inoffensiva a fronte dell'ansia missionaria di conversione di questa popolazione al cristianesimo; il secondo, limitandosi all'esercizio della *comprensione* del fenomeno in questione, consente di approssimarsi alla conoscenza di un complesso di relazioni socio-religiose distanti dalla cultura di provenienza del ricercatore.

Sociologia della religione e teologia, per proseguire nell'esempio, sono entrambe interessate allo studio della *relazione* che individui e gruppi umani stabiliscono con universi simbolici trascendenti, e in base alla quale finiscono poi per rappresentarsi la gerarchia sociale, i processi di identificazione collettiva, la genesi dei poteri, il fondamento etico del legame sociale.

Evidentemente si tratta di comprendere sempre in che misura e con quale intensità la relazione (di tipo religioso) è percepita, vissuta e concretamente lasciata libera di operare nei rapporti sociali da individui e gruppi umani che si trovano a vivere in tempi storici e in contesti culturali diversi.

La teologia ha la pretesa di poter misurare la distanza di ogni forma concreta che assume questa relazione rispetto a un ideale paradigma di verità assoluta che la sociologia di per sé, al contrario, non possiede e che, anche se lo possedesse, non potrebbe usare pena la falsificazione automatica degli assunti e delle ipotesi di lavoro che pone alla base del lavoro di indagine.

Ciò che è lecito, a mio parere, alla sociologia della religione (come del resto alle altre scienze sociali della religione) è provare, attraverso l'analisi comparata dei fenomeni, a cogliere ciò che nella relazione di tipo religioso si presenta con i caratteri della ricorrenza e della permanenza e ciò che, invece, appartiene al contingente e al mutevole.

Solo così si darà ai Bororo ciò che è dei Bororo e ai Salesiani ciò che è proprio del loro agire intenzionato.

VI

INTORNO AL DIALOGO FRA TEOLOGIA E SCIENZE SOCIALI

CARLO PRANDI

La collocazione di discipline come la sociologia e la storia – chi scrive opera alla loro confluenza – rispetto alla teologia non differisce sostanzialmente quanto ai metodi e alle prospettive. In entrambi i casi lo studio del fenomeno religioso deve partire: 1) da un approccio empirico dell'oggetto di studio (ricerca sul campo, documenti d'archivio); 2) da una prospettiva epistemologica che da un lato constata l'inattingibilità del fatto religioso al di fuori della sua dimensione storico-empirica, dall'altro sospende il giudizio di valore (collocandolo fenomenologicamente tra parentesi) sulla natura dell'oggetto (o della «fonte») dell'esperienza religiosa. Questo secondo aspetto appare dirimente. Zwi Werblowsky, docente di Religioni Comparate all'Università Ebraica di Gerusalemme, in un libro tanto importante quanto ignorato dall'intellighentia teologica e sociologica italiana – *Oltre la tradizione e la modernità. Religioni in trasformazione in un mondo che cambia* – ha affrontato il problema della collocazione filosofica dello studioso delle religioni sviluppando osservazioni che condivido senza riserve:

«Alcuni studiosi sostengono che “studi religiosi” seri richiedono l'impegno in una particolare religione o nella religione come tale... Io voglio dire qui che la religione e il suo studio apparentemente hanno una funzione che non si può paragonare ad altre aree culturali, ...ma mentre nessuno negherebbe che esiste pure una sociologia della musica, nessun sociologo potrebbe pretendere che essa illumini la natura o l'essenza della musica. Infatti si considera ovvio che ogni storico dell'arte abbia un atteggiamento positivo verso la sua materia, anche se non si ritiene necessario che sia un virtuoso nella pratica. Non occorre che un musicologo ami necessariamente Ciaikowski o John Cage, ma da lui ci si aspetta che affermi il valore della musica. Così dagli storici, per esempio dell'astro-

logia o dell'alchimia, non ci si aspetta che credano o si impegnino nella loro materia».¹

Ho avuto occasione di riprendere questi concetti in una relazione presentata all'Annual Meeting della Society for the Scientific Study of Religion, Raleigh (North Carolina), 29-31 ott. 1993, dal titolo *The Scientific Study of Religion from an «agnostic» point of view*. In quella sede proposi di indicare col termine «agnosticismo metodologico» quel particolare atteggiamento epistemologico secondo cui chi si occupa di studi religiosi dal punto di vista delle scienze storico-sociali, da un lato non può non considerare la religione – qualsiasi religione – come un prodotto umano, dall'altro deve accostarsi ai contenuti e ai simboli collegati alla Rivelazione – a ogni «Rivelazione» – come se lo riguardassero direttamente, cioè con un atteggiamento di profonda empatia nei confronti di coloro che vi sono coinvolti in prima persona (si tratti di semplici credenti, sacerdoti, teologi).

Qual è l'implicazione teorica di tale atteggiamento? Poiché fa parte dell'impresa scientifica lo studio attento e partecipe della teologia – delle teologie – cioè dei sistemi teorici, più o meno strutturati, che le religioni (in particolare del Libro) hanno storicamente elaborato, è compito dello scienziato sociale (storico, sociologo) della religione acquisire i linguaggi adeguati che lo pongano in condizione di comprendere non le Rivelazioni, bensì ciò che di esse dicono i teologi, i «magisteri», gli operatori interni, i credenti.

Un esempio per tutti: il tema della *magia* trova una forte ostilità da parte dei teologi per i quali tra *magia* e *religione* non può esservi che radicale opposizione sia a livello dei comportamenti, sia a livello rituale/culturale. Ogni rischio di commistioni o sovrapposizioni deve essere combattuto o negato. È il caso dei sacramenti che implicano l'uso di formule fisse (battesimo, eucaristia), o delle preghiere basate sull'iterazione di sequenze verbali (rosario, giaculatorie, formule per l'acquisto delle indulgenze, determinati segmenti del *Canon Missae*), per non parlare di certe modalità devozionali. Che la componente magica si insinui in tali momenti della vita religiosa non è uno scandalo per il sociologo, il quale, se da un lato deve conoscerne le connotazioni teologi-

¹ Z. WERBLOWSKY, *Oltre la tradizione e la modernità. Religioni in trasformazione in un mondo che cambia*, Morcelliana, Brescia 1978, 133.

che, dall'altro – essendo più attento agli aspetti visibili e alle motivazioni d'ordine storico-sociale e psicologico, può cogliere ciò che la teologia, in linea di principio, rifiuta o non è disposta ad ammettere proponendo, d'altro canto, linguaggi e concetti interpretativi (interni al proprio quadro teorico) che il sociologo non può in alcun modo ignorare o sottovalutare.

Hanno i teologi il senso della storia? Non mi riferisco alla storia della salvezza la quale procede per *eoni* e *kayroi*, bensì alla storia secondo l'idea che si è venuta precisando tra Ottocento e Novecento per merito, in particolare, dello storicismo e delle scuole storiografiche tedesche, con la messa a punto dei metodi filologici e di analisi delle fonti senza di cui non sarebbe possibile «produrre» storia intesa come *narratio rerum gestarum*.

Più in profondità: in che misura i teologi sono consapevoli del fatto che processi storici e contesti socio-culturali svolgono un ruolo rilevante nella «costruzione» del sapere teologico pur essendo questo fondamentalmente, e in prima istanza, connesso ai dati della Rivelazione? Un esempio recente: la Lettera *Ordinatio sacerdotalis* di Giovanni Paolo II, sulla questione del sacerdozio femminile sollevata dalle note decisioni della chiesa anglicana, così giustifica l'inabilità delle donne ad accedere al sacramento dell'ordine: «Chiamando solo uomini come suoi apostoli, Cristo ha agito in un modo del tutto libero e sovrano. Ciò ha fatto con la stessa libertà con cui, in tutto il suo comportamento, ha messo in rilievo la dignità e la vocazione della donna, senza conformarsi al costume prevalente e alla tradizione sancita anche dalla legislazione del tempo». Da ciò deriverebbe l'impossibilità per la chiesa di comportarsi diversamente da quanto fece Gesù Cristo *in quel tempo e in quel contesto*, vale a dire di «conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale». Se questa Lettera è una fonte autorevole sul piano normativo (e nessuno si permette di dubitarne), può forse la riflessione teologica vietarsi di analizzare il frangente storico in cui operò Gesù, quando le donne erano rigorosamente escluse da ogni ruolo pubblico, anzi, come imponeva lo stesso s. Paolo, dovevano stare zitte nelle assemblee, essere soggette ai mariti e rivolgersi a loro soltanto tra le pareti domestiche per «istruirsi su qualche punto» (1Cor, 14,34-5)? In questa situazione oggettiva si può forse affermare in tutta certezza che Gesù era totalmente libero nel fare le sue scelte, in particolare nella nomina di figure-leader votate alla predicazione e all'azione pubblica e dunque sottoposte al rischio, se vi fossero state donne tra di

loro, di vedere vanificata, per una scelta allora del tutto inconcepibile, la loro opera di costruzione della chiesa?

Veniamo a una più precisa puntualizzazione sociologica. Ernst Troeltsch distingue la chiesa dalla setta, quanto meno sul piano ideal-tipico, sulla base di due diverse sequenze di attributi. Tipico della *chiesa* è: 1) l'appartenenza fondata sulla nascita; 2) l'amministrazione dei mezzi formalizzati della grazia e dei valori sociologici e teologici che li accompagnano (gerarchia e dogma); 3) il carattere globale della struttura sociale che coincide spesso con i confini geografici o etnici; 4) la tendenza alla conversione di tutti; 5) la tendenza ad adattarsi e a creare compromessi con la società esistente, i suoi valori e le sue istituzioni.

Tipico della *setta* è: 1) la separazione dalla chiesa e dalla società generale, nonché il rifiuto o la diffidenza per il mondo e le sue istituzioni; 2) il carattere esclusivo sia dell'atteggiamento che della struttura sociale; 3) l'importanza di un'esperienza di conversione antecedente all'appartenenza; 4) l'adesione spontanea; 5) lo spirito di «rigenerazione»; 6) un atteggiamento di austerità etica, spesso di natura ascetica.

La domanda è la seguente: in che misura l'ecclesiologia tiene conto di questa fondamentale distinzione senza ricorrere immediatamente ad aggettivazioni quali «eretico», «scismatico» e simili? Vale a dire: in che misura la teologia, riflettendo sul fatto che la chiesa è, nella sua visibilità, anche *humana societas*, utilizza termini, validi per tutte le società storiche, quali: *organizzazione*, *potere*, *stratificazione*, *divisione del lavoro*, *conflitto*, *ideologia*, *legittimazione*, *consenso*? Tacere, mascherare o sublimare simili termini e concetti da parte della riflessione teologica (compresa la fondamentale e innovativa *Lumen Gentium*) non rappresenta, in ultima analisi, un cattivo servizio reso alla chiesa, se non una riduzione ideologica della sua complessità?

Quaestio finalis. La teologia cattolica non si è finora misurata in modo adeguato con le tesi di E. Troeltsch circa il rapporto cristianesimo-storia. Mi permetto di rinviare al noto saggio del filosofo-teologo e socio-storico tedesco dal titolo *Che significa «Essenza del Cristianesimo»?*² In esso lo studioso di Heidelberg sottolinea l'apporto essenziale che la storia, come processo, dà

² In E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, Guida, Napoli 1974, 261-331.

all'esplicitazione del messaggio evangelico, le cui implicazioni non sono tutte immediatamente evidenti nelle fonti. Mentre da un lato, scrive Troeltsch, «l'essenza del cristianesimo ha in sé il vivente dinamismo interiore, la forza produttiva della generazione e dell'assimilazione», dall'altro «la determinazione dell'essenza è senz'altro un problema e un compito puramente storico». Dunque il teologo, come persona storicamente collocata, non può strappare da sé, o peggio, mascherare la propria condizione spazio-temporale, proponendo le sue riflessioni su Dio, Gesù Cristo e la chiesa come se fossero fuori dal tempo e dallo spazio. La parziale relatività del discorso teologico (forse che la «teologia della liberazione» non va collocata nel preciso contesto in cui è sorta?), il suo essere aperto a un costante «aggiornamento», indicano che il peso della storia, della società e della cultura è ineludibile.

TEOLOGI

VII

SOCIOLOGIA E TEOLOGIA BIBLICA DI FRONTE AL FUTURO

GIOVANNI LEONARDI

Mi piace intervenire da esegeta della Bibbia sul tema generale «sociologia e teologia di fronte al futuro» per auspicare un aspetto in cui la sociologia e le scienze bibliche (e collegate teologie bibliche) continueranno a collaborare (e magari in meglio), pur nel loro autonomo ambito e metodologia: cioè nel precisare lo specifico delle prime molteplici comunità cristiane nei loro ambienti sociali; e nel ricostruire con più verosimiglianza l'esperienza originaria di Gesù, a cui tutte queste prime comunità si richiamavano e da cui ogni comunità cristiana attuale sente il bisogno di risalire e/o di ripartire (e con speranza e ottimismo) verso le realizzazioni nuove ora suggerite dai «segni dei tempi». Si faciliterà così ai cristiani credenti odierni e del prossimo futuro di pervenire con una certa tranquillità alla scelta di espressioni dottrinali e di forme strutturali nuove se conformi o in armonia o almeno non in contrasto, con la specificità della loro esperienza di fede originaria, quale documentata, anche se non esaurientemente, negli scritti del Nuovo Testamento.

Per illustrare quanto detto senza rimanere nell'astratto, penso anzitutto utile richiamare brevemente alcuni dati sulle vicende dagli inizi di questo secolo dei rapporti tra sociologia da una parte e studi biblici e/o teologia biblica dall'altro, quali illustrati da G. Barbaglio¹ in una rassegna molto ampia del 1988: mi limito qui a citare nome e data dei vari autori da noi segnalati, rimandando a essa chi desidera i dati bibliografici completi. Egli aveva notato

¹ G. BARBAGLIO, «Rassegna di storia sociale e di ricerche sociologiche sulle origini cristiane», in *Rivista Biblica*, 36 (1988), 377-410 (prima parte); 495-520 (seconda parte).

che si va precisando – pur riconoscendo che una netta demarcazione è difficile, se non impossibile – la distinzione tra *storia sociale* (che rileva i dati di carattere sociale) e la *sociologia* che ne dà l'interpretazione secondo moduli di natura sociologica; tra *storiografia* che presta attenzione al singolare, evento e persona, e all'irripetibile, e la *sociologia* che indaga il campo umano dell'abitudinario e del quotidiano, delle esperienze ripetute e normative, tesa a individuare con prospettiva comparativa la presenza di identiche dinamiche di comportamento sociale in movimenti prossimi, ma anche distanti secoli e secoli l'uno dall'altro. Aveva anche notato che la *ricerca sociologica* condotta sulle *origini cristiane*, per essere tale, deve basarsi sui *documenti scritti antichi*, ma li analizza nelle loro strutturali correlazioni e interazioni con lo spessore sociale dei gruppi prossimi e remoti da cui sono nati e con la situazione sociale di quello a cui furono destinati da un autore, che non è estraneo, ma figlio del suo tempo e portavoce del suo ambiente.

Facendo poi uno *sguardo retrospettivo* alla storia delle ricerche al riguardo dagli inizi del secolo, aveva rilevato che l'*acquisizione dei dati tramite il metodo storico-critico e strutturale* si era negli ultimi decenni rivelato agli stessi sociologici indispensabile prima di applicare ai testi teorie o modelli desunti dalla religione (e cita come esemplari gli studi di G. Theissen, J.H. Elliott e W.A. Meeks, che si sono dimostrati veri esegeti, pur con qualche limite).

Accennando poi alle *varie scuole sociologiche* e ai loro studi sociologici, Barbaglio aveva rilevato che la questione più dibattuta è stata quella de *Lo status sociale dei primi cristiani*, e con *risposte assai diversificate*; per il marxista Kausky (1908), essi erano proletari nullatenenti, per A. Deissman, erano un movimento religioso degli strati subalterni della società; per M. Hengel (1973), Gesù proveniva dalla classe media degli operai specializzati, mentre i membri delle prime comunità cristiane provenivano da tutte le classi sociali; per J.G. Gager (1975) e per E. Lampe (1987), per 200 anni il cristianesimo fu presente essenzialmente tra i gruppi non privilegiati dell'impero; per G. Theissen (1974), nella chiesa paolina di Corinto vi era una minoranza di credenti di ceto sociale medio e medio-alto, vera forza trainante della comunità, e una maggioranza di appartenenti agli strati più umili. Barbaglio aveva perciò concluso che si notava la necessità di ricerche settoriali, che precisassero meglio le correlazioni tra status

sociale dei primi cristiani e la loro fede in quel dato ambiente, senza livellamenti o generalizzazioni indebite.

Nella *II parte* della rassegna Barbaglio aveva esposto come la sociologia della religione aveva espresso *le tipologie sociologiche dei movimenti e gruppi cristiani delle origini* con vari modelli o schemi, che aveva verificati su altri movimenti religiosi. Segnalò le quattro principali: la comunità cristiana come setta, W.A. Meeks (1972) la vide nel quarto vangelo; R. Scroggs (1975) nella comunità cristiana palestinese; J.H. Elliott (1981) nella prima lettera di Pietro; la comunità cristiana come movimento millenario non ebbe però vita breve, come questi movimenti, perché oltre la tensione escatologica aveva anche l'impegno missionario (J.G. Gager, 1975); la comunità cristiana come *organizzazione comunista*, però effimera perché non di produzione della merce, ma di solo consumo, sostituita perciò ben presto dai revisionisti (Kautsky, 1908); *le forme sociali dell'oikonomia* (aggregazione familiare; Elliott, 1981) e della *libera associazione*: al modo delle associazioni di carattere religioso (come i «thiasoi»), o di arti e mestieri (come i «collegia»), o filosofiche/etiche («scholae» e «daskaleion»), o al modo delle comunità giudaiche (tipologie quest'ultime recentemente preferite).

L'autore aveva accennato poi alle ricerche riguardanti *i rapporti di autorità*: B. Holmberg (1978) rilevò che il tipo ideale di autorità carismatica con conseguenze rivoluzionarie si può attribuire soltanto a Gesù, mentre gli stessi Paolo e leader delle comunità paoline (lettere paoline e Atti) non sono carismatici puri: si richiamano infatti alla «ratio» di Gesù e alla tradizione; quindi si ha già con loro il fenomeno chiamato da Weber «routinizzazione del carisma», e che Holmberg preferisce chiamare «istituzionalizzazione».

Soprattutto Barbaglio si è soffermato sui vari studi di G. Theissen degli anni '70: nel cristianesimo primitivo esistevano *due tipi di missionari*. Un primo tipo di predicatori itineranti, che egli definisce *carismatici itineranti*, che vivevano all'interno dell'ebraismo nell'area palestinese, protesi verso la imminente fine della storia e la venuta del Figlio dell'uomo, vivevano perciò come stranieri in questo mondo con un ethos di assoluta radicalità evangelica; si caratterizzavano per la mancanza di fissa dimora, di famiglia, di possesso di beni e di protezione: ricevevano sostentamento da simpatizzanti che vivevano in gruppi o in comunità locali come sedentari. Questo movimento di Gesù era di ca-

rattere rurale ed ebbe buoni risultati al suo interno, ma fallimentari all'esterno. A costoro vi contrappose il tipo di missionari itineranti, che chiama *organizzatori di comunità* e impersonati da Paolo e Barnaba: costoro agivano in ambiente urbano prospero e socialmente stratificato e di lingua greca, riconoscevano il potere politico esistente, rivendicavano come i filosofi itineranti, specie cinici, «autarcheia» (Fil 4,11) ed «eleutheria». Questi due modi di vivere il ruolo missionario, coesistenti nei primi tempi, vennero in conflitto a Corinto, dove arrivarono alcuni carismatici itineranti dopo la partenza di Paolo: ricostruzione interessante, ma che non manca di alcune semplificazioni, che gli osservò M. Pesce² ed E. Norelli (1987).

Tre le opere più recenti uscite dopo la rassegna di Barbaglio e che portarono avanti questo problema metodologico del rapporto sociologia e Bibbia, a mia conoscenza sono significative le due seguenti: quella collettiva a cura di J.H. Neyrey (1991),³ docente di Nuovo Testamento al Weston School Theology in Cambridge (Ma, USA) e un pioniere nell'applicare il metodo critico della scienza sociale al Nuovo Testamento, e quella di B.J. Malina e R.L. Rohrbaugh (1993). Nella prima Neyrey avverte che l'opera è frutto di un seminario di specialisti, che si proposero di fare qualcosa di nuovo, in rapporto ai loro lavori precedenti, in vista di comporre un manuale esemplare. Il curatore stesso nella lunga «prefazione» (pp. IX-XVIII) ne espone la metodologia: il libro parte dal presupposto, concesso da tutti gli studiosi, che la gente del tempo di Luca viveva in un mondo culturalmente diverso da quello degli attuali lettori e che aveva impliciti i propri modelli culturali; ha perciò lo scopo di esplicitare un genere di modelli o scenari adeguati per questo differente mondo culturale, specifico dell'uditorio di Luca. «Così noi esaminiamo caratteristiche che includono relazioni economiche, modelli sociali di base, come le relazioni patrono-cliente, istituzioni, specialmente il gruppo dirigente, la personalità del primo secolo, la società contadina, rituali e cerimonie, conflitti e valori cardinali come onore e biasimo.

² M. PESCE, «Discepolato gesuano e discepolato rabbinico, problemi e prospettive della comprensione» in ANRW II, 25(1984)3, 352-389, Berlin/New York: articolo qui non preso in considerazione, ma pure molto documentato e con conclusioni a mio parere interessanti.

³ J.H. NEYREY (ed.), *The social World of Luke-Acts, Models for interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody (Ma) 1991.

Consideriamo questi aspetti della società di Luca allo scopo di comprendere quanto le dimensioni sociali dei suoi testi e il contesto modellino la prospettiva dell'autore, la strategia di composizione, e il messaggio» (p. XI). L'approccio delle scienze sociali è perciò simile a quello storico critico, ma di fatto differisce per due caratteristiche principali: la prima è che la concettualizzazione delle scienze storiche tende a essere implicita e asistematica, quella invece delle scienze sociali esplicita e sistematica; la seconda è che gli storici, dato che si trovano di fronte a fatti e personalità concreti e slegati, tendono a evadere il più possibile le conclusioni teoriche; «le scienze sociali, al contrario, osservano i modelli tipici, ripetuti di interazione sociali caratteristici di un dato gruppo di esseri umani in un tempo e luogo specifico» (p. XII): ricercano quindi ciò che è tipico della società di Luca, per esempio, le sue istituzioni. «Il nostro centro focale primario qui, perciò, non è negli eventi unici, occasionali, o particolari nella società di Luca, ma nei modelli comuni, ricorrenti di concettualizzazione, percezione e condotta [...]. Il nostro scopo, allora, è di proporre scenari culturalmente appropriati per interpretare il racconto lucano, per vedere e comprendere il particolare storico entro una intelaiatura sociale più contestuata» (p. XIII); ammette che ciò comporta un livello più comprensivo, e quindi più alto, di generalizzazione e astrazione più grande di quello richiesto dal metodo storico critico; e quindi anche un tasso più o meno alto di soggettività.

Il volume riunisce così in capitoli successivi (suddivisi in tre parti) 13 saggi i cui titoli già fanno intravedere i vari modelli o scenari presentati:

La prima parte, «psicologia sociale», abbraccia quattro saggi: B. Malina, *La prospettiva della teoria di lettura: lettura di Lc-At* (pp. 3-23); B. Malina-J.H. Harvey, *L'onore e il biasimo in Lc-At: valori-cardine nel mondo mediterraneo* (pp. 25-65); B. Malina-J.H. Neyrey, *La personalità del primo secolo: diadica, non individualista* (pp. 67-96); B. Malina-J.H. Neyrey, *Conflitto in Luca-Atti: teoria della etichettatura e della devianza* (pp. 97-122).

La seconda parte, «istituzioni sociali», riunisce cinque saggi: R.C. Rohbaugh, *La città pre-industriale in Luca-Atti: le relazioni urbano-sociali* (pp. 125-149); D.E. Oakmann, *La regione circostante in Luca-Atti* (pp. 151-179); J.J. Pilch, *Malattia e guarigione in Luca-Atti* (pp. 181-209); J.H. Elliott, *Tempio «versus» casa/famiglia in Luca-Atti. Un contrasto nelle istituzioni sociali* (pp.

211-240); H. Moxnes, *Relazioni patrono-cliente e nuova comunità in Luca-Atti* (pp. 241-268).

La terza parte, «dinamiche sociali», incorpora gli ultimi quattro saggi: J.H. Neyrey, *L'universo simbolico di Luca-Atti: «Essi sollevano il mondo»* (pp. 271-304); V.K. Robbins, *La collocazione sociale dell'autore implicito di Luca-Atti* (pp. 305-332); M. McVann, *Rituali di trasformazione di stato in Luca-Atti: il caso di Gesù il profeta* (pp. 333-360); J.H. Neyrey, *Cerimonie in Luca-Atti: Il caso della comunanza dei pasti e di tavola* (pp. 361-387).

Ci limitiamo a esemplificare con il saggio di H. Moxnes, *Relazioni patrono-cliente e nuova comunità in Luca-Atti*. Egli fissa così (p. 248) le principali caratteristiche del modello o scenario patrono/cliente del mondo contemporaneo alle vicende evangeliche: «la interazione tra patrono e cliente era basata sul simultaneo scambio di differenti tipi di risorse. Il patrono aveva risorse strumentali, economiche e politiche e poteva quindi dare supporto e protezione; il cliente in cambio dava promesse ed espressioni di solidarietà e lealtà. Vi era uno stretto elemento di *solidarietà* in queste relazioni, legate a onore personale e obbligazioni. Vi poteva essere un attaccamento *spirituale*, tuttavia ambivalente, fra patrono e clienti. Le relazioni patrono-cliente erano evidentemente di portata impegnativa e lunga, idealmente duravano per tutta la vita: tuttavia queste relazioni tra individui erano assunte all'inizio volontariamente e potevano essere volontariamente abbandonate. Le relazioni patrono-cliente erano basate su un elemento molto forte di *diseguaglianza e differenza nel potere*: il patrono aveva il monopolio su certe posizioni e risorse che erano di vitale importanza per il suo cliente. Il patrono era quindi considerato anche benefattore. Talora si aggiungeva una terza figura, quella del mediatore o agente fra patrono e cliente». Ora a Moxness risulta evidente che Luca conosceva questo modello: allunga, in rapporto a Mt, l'episodio della guarigione del servo del centurione (7,1-10) introducendo due delegazioni, quella dei presbiteri locali ebrei, clienti nei confronti del centurione romano benefattore/patrono, e la seconda degli «amici» del centurione, che fanno da clienti nei confronti del benefattore/patrono Gesù; nella relativa parabola, il fattore disonesto (Lc 16,1-8), fa da mediatore tra padrone e clienti, e cerca amici tra i clienti; Gesù stesso invita i ricchi a farsi degli amici, ossia dei clienti, nelle dimore eterne. Il modello viene così applicato anche ai rapporti dell'uomo con Dio

benefattore/patrono, che ha come amici i poveri e gli umili; e Gesù si presenta come il grande mediatore e rende mediatori anche i suoi discepoli e discepole. Il modello però viene da Luca *radicalmente trasformato* per i patroni cristiani: devono essere «servi» e, «ultimi», in modo da non crear clienti loro dipendenti, ma da formare una comunità di eguali; considerarsi fratelli e sorelle uguali, anche se con compiti differenti; invitare a pranzo chi non può restituire (14,12b-14).

B.J. Malina e R.L. Rohrbaugh, in America apprezzati leader nel campo del «social science approach» alle s. Scritture, in un'opera del 1993,⁴ che ho avuto appena tra mano, hanno esteso a tutti e *tre i vangeli sinottici*, quanto qui applicato all'opera di Luca: di ogni pericope danno la «traduzione», poi brevi «note testuali», il cui scopo è richiamare il lettore moderno alla scena appropriata; e soprattutto si soffermano ad applicare al racconto biblico gli «scenari di lettura» (*Reading Scenarios*) – ben 62 –, costruiti in base ai presupposti sopra esposti; ovviamente più spesso precisano, ma alle volte anche sconvolgono lo scenario che noi ci eravamo costruito, come quello romantico sull'«infanzia» da noi immaginato dal secolo scorso (atteggiamento di fiducia, carattere innocente, e condotta illibata dei bambini) e da noi ordinariamente usato per commentare il testo di Mt 18,1-10 sul dovere di diventare come bambini. Lo scenario da loro ricostruito mette invece in risalto che nell'antichità la fanciullezza era «un tempo di terrore» poiché «i bambini erano i membri più deboli e vulnerabili della società» (p. 117), così che Aristofane poteva giocare sulla parola «pais» (fanciullo/schiavo) e «paiein» (percuotere); a tale luce la richiesta da parte di Gesù di farsi bambini era dura ed equivaleva alla richiesta di portare la croce.

Ognuno vede l'interesse e l'utilità che queste opere di sociologi recenti rivestono per ogni esegeta che si accinge a studiare i vangeli (e ugualmente ogni altro libro del NT o dell'epoca): sui punti studiati (che sono i più significativi) egli trova qui già confezionati dalle scienze antropologiche, psicologiche e sociologiche i modelli o scenari culturali allora presenti (esplicitamente e più spesso implicitamente) a Luca e ai suoi destinatari e trova pure suggerite delle piste di applicazione; gli facilita perciò il

⁴ B.J. MALINA-R.L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis, MN 1993, VIII-422.

compito di esaminare questi scritti in base al loro ambiente e non al nostro attuale e anche di giudicare fin dove gli scritti del NT (e a monte i primi cristiani e Gesù stesso) riflettevano il loro ambiente e modello oppure anche vi reagivano con modelli totalmente o parzialmente alternativi, in base alla loro nuova e originale fede cristiana.

Problema delicato rimane quello dell'esattezza e completezza del modello ricostruito, necessariamente elaborato per astrazione dai documenti disponibili (non sempre abbondanti o esaminati con completezza) e anche inevitabilmente con le lenti del relativo sociologo e del suo ambiente; gli stessi saggisti citati sono consci di questo limite – che potrà venire attenuato, ma non tolto –, e lo dicono con umiltà. L'esegeta deve perciò prendere gli scenari proposti come validi aiuti con cui confrontarsi e arricchirsi, ma non come test assoluti; sono da verificare con prudenza in base ad altri elementi ermeneutici a sua disposizione.

Mi pare che i pregi e i limiti già rilevati dai sociologi citati e quindi i vantaggi e le cautele che deve avere la mutua collaborazione di sociologi e teologi biblisti siano ben riassunti dal documento della chiesa, elaborato nel 1993 dalla Pontificia Commissione Biblica, dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella vita della chiesa*,⁵ ed elaborato da valenti esegeti di tutto il mondo cattolico (pur con qualche limite nella scelta): invito a leggere le pp. 51-53 riguardanti l'«approccio sociologico» a conferma di come queste istanze siano nella chiesa cattolica ormai recepite, a livello «ufficioso», se non ufficiale: mi limito qui a citare qualche frase più attinente al nostro aspetto. Si constata che negli ultimi vent'anni (1970-1990) l'approccio sociologico dei testi biblici «è diventato parte integrante dell'esegesi» (p. 52), per rispondere a diversi interrogativi del NT, per esempio «per spiegare il genere di vita adottato prima della pasqua da Gesù e dai suoi apostoli, quale valore si può accordare alla teoria di un movimento carismatico itinerante, che viveva senza un domicilio, né famiglia, né beni? Si è mantenuta una relazione di continuità, basata sull'appello di Gesù a seguirlo, tra l'atteggiamento di radicale distacco adottato da Gesù e quello del movimento cristiano dopo la pasqua, negli ambienti più diversi del cristianesimo primitivo? Cosa

⁵ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella vita della chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993.

sappiamo della struttura sociale delle comunità paoline, tenuto conto, in ogni caso, della cultura urbana corrispondente?» (Ivi). Si avverte che «il compito, che incombe all'esegesi, di prestare molta attenzione alla testimonianza di fede della chiesa apostolica non può essere portato a buon fine in modo rigoroso senza una ricerca scientifica che studi gli stretti rapporti di testi del Nuovo Testamento con il "vissuto" sociale della chiesa primitiva. L'utilizzazione dei modelli fornitici dalla scienza sociologica assicura alle ricerche degli storici sulle epoche bibliche una notevole capacità di rinnovamento, ma è necessario, naturalmente, che i modelli siano modificati in funzione della realtà studiata» (p. 53).

Dalle ricerche finora fatte e dai risultati ottenuti risulta che sociologia e scienze bibliche (e relative teologie bibliche) hanno quindi ampio campo su cui confrontarsi e collaborare nel prossimo futuro e senza strumentalizzazioni vicendevoli; i risultati sociologici anche relativi all'epoca biblica (soprattutto se fondati sui testi biblici o dell'epoca, e su una ermeneutica condivisa da più sociologi e da varie scuole) non potranno non essere tenuti presenti, vagliati e nel caso assimilati dall'esegeta del Nuovo Testamento, specie per decidere ciò che era dello scenario ambientale e ciò invece che era specifico delle chiese primitive e a monte di Gesù; se costui è inoltre un cristiano credente, lo aiuteranno a proporre con l'entusiasmo di un credente anche nel prossimo futuro alla sua comunità cristiana la possibilità o convenienza di riesprimere, in forme nuove o più corrispondenti, l'esperienza di fede originaria delle prime comunità cristiane, liberandola eventualmente dai condizionamenti socio-culturali di quell'epoca e delle varie epoche successive; con i dati della sociologia, oltre che delle altre scienze umane, vedrà che le differenze oggi apparentemente insormontabili tra le varie chiese cristiane sono spesso sviluppi diversificati del germe originario di Cristo, già iniziati nelle prime comunità cristiane, e sarà incline a rispettarne l'identità culturale come frutto di suoi sviluppi culturali successivi, ad ammirarne la varietà e a favorirne non la fusione ma la comunione e la collaborazione reciproca. Si contribuirà così – non sono un grande profeta, ma uno dei tanti piccoli profeti accennati in un altro intervento – a creare un ulteriore futuro alle comunità cristiane credenti, ove ci sarà in ogni caso più spazio al Dio cristiano dell'amore che non a quello della paura, al dialogo interculturale e transculturale, alla libertà e fiducia nell'uomo, chiamato da Dio alla collaborazione, anche dopo eventuali cadute; e ove ci

sarà anche il riconoscimento di una doppia appartenenza, alla propria chiesa limitata dell'oggi e a quella attesa nel futuro ma preparata nell'oggi, sempre in cammino con le varie chiese fino alla comunione perfetta nella pienezza dei tempi nell'unica chiesa ideale di Gesù, e fino alla «ricapitolazione» del cosmo nell'unico Cristo (Ef 1,10) assieme alla chiesa cristiana e tutte le altre religioni, per essere da lui e con lui sottomessi a Dio, l'unica infinita verità e grazia, «perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28).

VIII

A PROPOSITO DEL VOLUME «IMMAGINI DELLA RELIGIOSITÀ IN ITALIA»

ANTONIO MARANGON

Il confronto fra le due discipline – sociologia e teologia – riesce più proficuo e chiaro se si precisa che esso avviene di fatto fra sociologie e teologie ... al plurale. La realtà sociale umana e il mistero di Dio sono effettivamente raggiunte solo parzialmente! E tale ammissione di competenza solo settoriale potrebbe rendere più discreto il contributo offerto, ma anche più aperto alla complementarietà.

Lo sguardo sulla realtà presente e futura come può essere orientato dalla teologia biblica? Cosa può offrire il biblista al sociologo sul campo dei criteri di lettura della realtà umana? A mio avviso:

– c'è un senso più misterioso e impenetrabile – rispetto alle evidenze immediate – dei tempi di crisi e di trapasso epocale: tanto dal punto di vista umano (il «rigenerarsi» dell'uomo e della società), quanto dal punto di vista divino (il «progetto» che Dio attua). Si pensi al tema di Is 40-45 e a quello di Giobbe! La Bibbia legge questi tempi come «deserti» (o Massa-Meriba), non di conclusione della storia umana, bensì di rifacimento delle relazioni Dio-uomo e società-cosmo-cultura;

– dalla frequentazione della Bibbia si apprende ad aver fiducia e a credere nella ricuperabilità della persona umana e della società. La «profezia» nasce vicinissima alla cronaca degli uomini; ma non conclude nella «apocalittica»!;

– le svolte storiche che la Bibbia interpreta sono segnate non tanto da avvicinamento dei grandi e dei potenti, ma dalla speranza dei piccoli e dei poveri. Uno sguardo concretamente più attento a questi ultimi potrebbe offrire criteri e proporzioni non previste al senso che prenderà il futuro.

A proposito del volume *Immagini della religiosità in Italia*, tre

aree tematiche del volume mi hanno più interessato e coinvolto come biblista-teologo e come credente di questa epoca culturale, considerata «postmoderna»:

- l'interpretazione del tipo di «ateismo» che vive l'uomo contemporaneo – il «quarto uomo» – nella pretesa di prescindere da Dio e dalla religione (cf. G.F. Morra; S. Martelli);

- la ricerca attuale di valori, che motivino la società contemporanea, o dei quali essa avverte la necessità (cf. S. Buralassi; P.P. Donati ecc.);

- nuove tendenze religiose e loro identità territoriale in Italia, secondo recenti indagini e interpretazioni (cf. F. Garelli; E. Pace; P. Giuriati; G. Capraro).

Indubbiamente, ogni pretesa semplificante nel valutare la realtà socio-religiosa attuale è utopica e sarebbe infedele e fuorviante. Dalle «immagini della religiosità in Italia» risultano non solo varietà di criteri di lettura del presente e delle sue prospettive, ma anche effettivi tratti molteplici della fisionomia religiosa degli italiani d'oggi.

Occasione per una «conversione» dei sociologi, rispetto a schematismi e semplificazioni passate? Certamente, un fatto prezioso anche per il «teologo» e le teologie (e le «pastorali»). Alcuni spunti di orientamento, utili probabilmente per gli uni e gli altri:

- la realtà sociale va accostata con rispetto della sua effettiva identità, e chiede che ci si ponga vicino all'uomo e alla sua «misteriosità»: come era avvenuto nel «dialogo di rivelazione», registrato nella Bibbia;

- sociologia e teologia non dovrebbero farsi determinare, nelle loro mediazioni interpretative, dalle evidenze dei dati e delle prese di coscienza esplicite: l'uomo e la società sono realtà «animate» e spirituali, ossia guidate anche da opzioni indirette e aspirazioni collettive («culturali»), che vanno presupposte e cercate! Si vedano certe pagine «sapienziali» della Bibbia;

- pertanto, il teologo pensa di segnalare al sociologo della religione, almeno come criteri interpretativi della storia umana, che gli sono ovvi e inderogabili: 1) rispetto per la imprevedibilità dell'uomo e della sua libertà spirituale (l'uomo non ha Dio soltanto come «oggetto» della sua religiosità!); 2) tener aperta l'ipotesi del *kairòs*: presenze «provvidenziali» di Dio vicino all'uomo!

Senza pensare che la teologia debba appropriarsi dello statuto della sociologia, o viceversa, il dialogo fra le due discipline ha in comune un «oggetto» per certi aspetti ineffabile: la società umana!

IX

LA QUESTIONE DEL FUTURO

CARLO SCILIRONI

Sul tema «Sociologia e teologia di fronte al futuro», il contributo della filosofia non può che essere previo o a margine, di contrafforte dunque e, caso mai, di provocazione, specie nell'ordine del fondamento.

In un certo senso si potrebbe addirittura dire che il futuro non riguarda la filosofia. Sono note le espressioni con cui Hegel va concludendo la prefazione della *Filosofia del diritto*:

«Del resto, a dire anche una parola sulla *dottrina di come dev'essere il mondo*, la filosofia arriva sempre troppo tardi. *Come pensiero* del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che il concetto insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, colto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo».¹

Se la filosofia, la nottola di Minerva, inizia il suo volo solo *sul far del crepuscolo*, quando cioè la giornata è terminata, o, fuori di metafora, quando *la realtà ha già compiuto il suo processo*, allora la sua riflessione sembra effettivamente non riguardare in alcun modo il futuro, ma solo il passato. Le parole di Hegel, tuttavia, non si lasciano ricondurre a una simile riduttiva interpretazione: non solo esse insinuano il sospetto che il vero futuro sia

¹ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di F. Messineo, Roma-Bari 1974, 20.

lo stesso incalzare del passato che ci sospinge e non ci dà tregua, come le parole di Amleto citate al termine delle *Lezioni sulla storia della filosofia* lasciano chiaramente intendere,² ma la stessa immagine della noddola di Minerva, come ha ben visto Bloch, allude in realtà a un «pensare dell'alba»³ che fa del futuro non più una questione di basso profilo, sostanzialmente di pre-visione, ma un problema di essere autenticamente, di libertà.

Non è dunque nel segno di una congettura, di una previsione, o di un'anticipazione cronologica, ben escluse da Hegel, che la filosofia può rapportarsi al futuro, ma nel segno di quell'essenza del tempo che non è *chrónos*, ma l'*eídós* stesso del *chrónos*, e che Heidegger, certo problematicamente, ma in maniera suggestiva, ha potuto identificare con l'avvenire,⁴ e che converge in ultima analisi con la libertà stessa.⁵ Per la filosofia, dunque, il problema del futuro è il problema del destino di libertà. La sua domanda è in definitiva questa: *quale reale destino di libertà per l'uomo?* E l'interrogativo che essa pone alla teologia e alla sociologia è conseguente: che cos'hanno esse da dire a questo proposito? Qual è la parola della teologia sul destino di libertà dell'uomo? e quale la parola della sociologia? Ancora: se la *quaestio* relativa al futuro è quella del destino di libertà, come vi corrispondono una teologia che sopporti davvero la svolta ermeneutica⁶ e una sociologia non prigioniera del dato positivo?

² «In questo infatti il concetto dello spirito, rivestito in se stesso di tutto il suo concreto svolgimento, della sua consistenza esteriore, della sua ricchezza, si sforza di elaborar quello e di portarsi avanti, e di sorgere davanti a sé da quello. Esso procede incessantemente innanzi, perché soltanto lo spirito è progredire. Spesso sembra che si dimentichi e si smarrisca; ma, opposto interiormente a se stesso, continua a lavorare interiormente, come dice Amleto dello spirito di suo padre: "Hai lavorato bene, brava talpa!", finché, rinfrancato, scuote ora la crosta terrestre, che lo separava dal suo sole, dal suo concetto. Nei periodi in cui la crosta, edificio senz'anima e tarlato, crolla, e lo spirito assume l'aspetto d'una nuova giovinezza, esso calza le scarpe delle sette leghe» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1981, vol. III/2, 411).

³ «Tempi di transizione, come il presente, ci rendono particolarmente sensibili al Genio della dialettica, al Grande Maestro. Proprio perché non la civetta di Minerva vola al crepuscolo, fra le rovine della contemplazione, nel circolo dei circoli grandiosamente falso, ma perché sorge un *pensare dell'alba*, di quell'aperto movimento del giorno che non è per nulla estraneo a Minerva, dea della luce» (E. BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it., di R. Bodei, Bologna 1975, 543).

⁴ «Il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano 1970, 492 [par. 65]).

⁵ Cf. C. SCILIRONI, *Destino e fede*, Padova 1994, 50ss.

⁶ In maniera più completa e non equivoca come ancora avviene nel documento, peraltro interessante e che pur avvia un cammino, della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'interpretazione dei dogmi», in *Il Regno-Documenti* 15(1990). Cf. in

Per la filosofia, se la temporalità è costitutiva dell'uomo e se essa è essenzialmente futuro, e se, insieme, il farsi presente di questo futuro è in un *in-stante*⁷ incatturabile, il problema del destino, che in ultima analisi è il problema stesso della morte, si pone immediatamente come problema di fedeltà all'incatturabilità dell'*in-stante*, vera anticipazione della morte e forma della trascendenza costitutiva dell'*ex-sistere* del soggetto, del suo esser-aperto.

Per comprendere quanto si va dicendo ci si può opportunamente richiamare alla figura di Prometeo, assunta nella tradizione come l'immagine del sogno o della pretesa di poter prevedere e costruire il futuro. In realtà nel grande testo di Eschilo a un certo punto il titano afferma d'aver seminato «cieche speranze» (τυφλὰς ἐλπίδας, v. 250)⁸ in cambio della possibilità di prevedere il destino. Prometeo salva i mortali dalla volontà di sterminio di Zeus, ma il prezzo che paga per tale salvezza è appunto l'imprevedibilità del destino; a questo però egli rimedia mercé un *phármakon*, le *cieche speranze*. Ora è evidente che la speranza, per essere tale, dev'essere strutturalmente cieca, sicché le *cieche speranze* – doppia negazione – vengono a essere *rassicurazioni*. Prometeo quindi è il rassicuratore dell'umanità, è colui che dona *certezza* agli uomini, colui che dà a essi *sicurezze*.

L'*ethos* dell'Occidente è in larga misura questo: ricerca di un *phármakon* in grado di rimuovere l'incatturabilità dell'*in-stante*, in grado di rimuovere la vita come essenziale apertura e possibilità, come futuità autentica. Qui, dunque, si pone l'*omne punctum* del problema del futuro: è questa dell'Occidente – la seminazione prometeica, la ricerca di sicurezze – la risposta autentica al problema del futuro, o questa non è data piuttosto dall'accettazione piena e totale dell'apertura dell'*ex-sistere*?

Due sono i modi dell'*apertura* dell'*ex-sistere*, e possono essere esemplificati con le figure di Antigone e Creonte. Antigone, nell'omonima tragedia sofoclea, rappresenta l'apertura al futuro indominabile, assoluto, Creonte quella al futuro dominabile, relativo. Nel primo caso l'apertura al futuro è nel segno di un *páthos* che affonda in una ragione esistenziale, non circoscrivibile all'in-

proposito quanto si è detto in «Quale interpretazione?», in *Studia Patavina*, 41(1994), 49-54.

⁷ È il problema dell'ἐξαιρσις di Platone. Cf. *Parm.* 156 d; *Ep.* VII, 341 c.

⁸ Cf. SCILIRONI, *Destino e fede*, cit., 61-80.

terno di mere categorie intellettuali, nel secondo invece è in gioco una razionalità calcolante, commisurata con esattezza alle capacità dell'intelletto umano. Creonte si rapporta alla legge dello stato, Antigone supera questi confini. Per Creonte vi sono solide certezze, appunto le leggi dello stato, per Antigone invece vi è prima di tutto la fedeltà alle leggi non scritte. Creonte si spiega integralmente in termini etici, Antigone no.

Di fronte a questi due modi di apertura dell'*ex-sistere*, quello riconducibile all'umana progettabilità e quello che la trascende sostanzialmente,⁹ l'interrogativo che si pone è quello di Kierkegaard: «Si dà una sospensione teleologica dell'etica?». ¹⁰ Ossia: ciò che esprime l'universale, e tale appunto è l'etica, può venir sospeso dal singolo per ragioni irriducibili alla misura del conoscere intellettuale? È certo che questo è un *paradosso*, ma è nota la risposta di Kierkegaard: la fede è esattamente questo *paradosso*. Il che è quanto dire che la fede è la certezza del venire meno di ogni certezza, è lo sradicamento più totale rispetto a ogni *ethos* delle rassicurazioni.

In realtà poi questo sradicamento non è il togliimento *simpliciter* dell'universale, ma di *un* universale, quello dell'intelletto, per un universale più ampio e originario, il *lasciar-esser-l'essere* per ciò che esso veramente è. Solo nell'apertura totale dell'*ex-sistere* l'essere non è contratto in un'identità artificiale, ma accolto nel suo donarsi. Per questo Heidegger ha potuto scrivere che «l'abbandono di fronte alle cose e l'apertura al mistero [...] ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire». ¹¹ Il problema del futuro è il problema di questo nuovo terreno, dove la radice non sia più l'identità che innerva l'*ethos* delle sicurezze, ma la differenza costitutiva dell'*ex* dell'*ex-sistere*. Abitatori del futuro sono già sin da ora coloro che si riconoscono e si accettano come esser-aperti sull'abisso del nulla.

La provocazione che viene dalla fede non si riduce però alla

⁹ Su queste due modalità di futuro (futuro dominabile e futuro indominabile) resta fondamentale soprattutto il contributo di Gogarten. Cf. F. GOGARTEN, *L'uomo tra Dio e il mondo*, tr. it. di A. Molinaro, Bologna 1971, 425ss.

¹⁰ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, tr. it. di C. Fabro, in *Opere*, Firenze 1972, 65ss.

¹¹ M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, tr. e note di A. Fabris, intr. di C. Angelino, Genova 1983, 39.

carica dissolvante d'ogni sicurezza, essa investe anche, positivamente, il cammino verso e sul nuovo terreno dell'ethos dello sradicamento. Colui che vive di fede, infatti, vive *già* in questa nuova dimensione: è *già* uno sradicato. Può essere che egli non sappia o addirittura non possa dire¹² questo suo *già*, tuttavia, se *vive* di fede, se lo *lascia-essere*, necessariamente anche lo *mostra*. E il compito delle forme del pensare è quello di vedere e di rispecchiare narrando questo «già», che nel circolo del tempo è il futuro che dal passato incalza. Con parole ormai insufficienti, ma non prive di ogni legittimità, la questione può esser anche detta la questione del pro-getto, del gettar-avanti, del già e del non-ancora, dove essenziale è però cogliere che essa si situa, come l'istante, nel *tra* incatturabile che sta tra la pura necessità e la pura possibilità, e che non è altro che il reale stesso. La sfida del futuro è dunque la sfida dello sradicamento come *reale* destino di libertà.¹³

Quali, allora, – così si viene ulteriormente declinando la domanda sul futuro –, le *condizioni reali di possibilità* del destino di libertà? A quali condizioni, cioè, l'ethos dello sradicamento può concretamente inverarsi come apertura totale e autentica dell'*ex-sistere* e non risolversi in un mero destino di erranza? In maniera anche più concreta: come ri-vocare l'uomo al *pensare* autentico – all'autentico domandare –, senza di cui non v'è libertà di sorta? Come incamminare l'*agire* a quella nuova solidarietà che è oggi il nome dell'agognata civiltà del diritto di tutti e per tutti? Come ritrovare lo spazio per un *pregare* non alienante, non mera proiezione di sé, ma autentico *ascensus mentis*?¹⁴

In queste domande sembra raccogliersi l'ineludibile sfida del futuro. Come poi, tra le varie forme del pensare, vi possano corrispondere la teologia e la sociologia, non sta certo alla filosofia doverlo o poterlo dire; essa però, costruendo le domande e di esse sostanziandosi, avverte che il non assumere fino in fondo

¹² È la nota posizione di Wittgenstein, per cui egli scrive: «Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso?» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 6.521, tr. it. di A.G. Conte, Torino 1974, 81).

¹³ È Pareyson soprattutto a sottolineare con forza, in ordine alla libertà, la centralità irrinunciabile della categoria della realtà rispetto alle altre categorie della modalità. Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Genova 1991, 11ss.

¹⁴ Cf. C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo. Saggio di antropologia filosofica*, Milano 1994; Id., *Il volto del prossimo. Alla radice della fondazione etica*, Bologna 1991.

questo interrogare fondamentale significa venir meno sia alla verità sia all'efficacia.

La provocazione della filosofia nei confronti della teologia e della sociologia è dunque in fondo tutta qui: nell'insistente richiamo a corrispondere alla domanda sul destino, nell'invito cioè ad alzare il profilo del proprio interrogare su ciò che veramente vale.

X

ETICA, LUOGO DI INCONTRO TRA SOCIOLOGIA E TEOLOGIA

GIUSEPPE TRENTIN

Il convegno interdisciplinare sul tema «Sociologia e teologia di fronte al futuro», organizzato dall'Istituto di Scienze religiose di Trento con la partecipazione di autorevoli sociologi e teologi, ci offre l'occasione per illustrare come da parte di molti studiosi del cristianesimo si vada prendendo coscienza del superamento di una teologia staccata dalla storia e della necessità di una mediazione etica che tenda a stabilire un nesso tra il messaggio cristiano e le nuove prospettive futurologiche che si aprono alla missione della chiesa nel mondo contemporaneo. Il processo di rinnovamento ecclesiale iniziato con il concilio Vaticano II ha risvegliato e acuito in gruppi sempre più numerosi di cattolici la coscienza delle loro responsabilità di fronte al futuro del mondo.

1. In cammino verso il futuro

Appare di un certo interesse, in questa prospettiva, prendere in considerazione la funzione dell'informatica nei processi di cambiamento sociale e politico. Nel nostro mondo infatti, *il tempo sta subendo un'accelerazione* che avrà conseguenze sempre più decisive sul futuro dell'umanità.

Portiamo due esempi. Il primo riguarda il *crollo improvviso dei regimi comunisti nei paesi dell'Est*. Sono certamente molti i fattori che hanno contribuito a quel crollo. Senza dubbio però a dare una spallata decisiva al comunismo è stato, fra l'altro, lo sviluppo delle nuove tecnologie, in particolare l'avvento del personal computer. Finché esistevano soltanto i grandi calcolatori centralizzati, i burocrati dello stato comunista potevano coltivare

quello che un futurologo americano ha chiamato l'«illusione del cervello gigante». Con l'esplosione dei network informatici questo sogno è andato in frantumi. Avevano ragione coloro i quali scrivevano che il tallone d'Achille del comunismo era il problema del calcolo economico. Mentre in Occidente si diffondevano computer, fax, tv via cavo, nei paesi a regime comunista fino a non molto tempo fa ci voleva ancora il permesso della polizia per poter acquistare una macchina da scrivere e nella sede del KGB sovietico si metteva il lucchetto anche alla fotocopiatrice.

Un secondo esempio riguarda l'enorme velocità di sviluppo del mondo occidentale. Le tradizionali divisioni Est-Ovest e Nord-Sud sono ormai in via di superamento. Non nel senso economico, ma nel senso che ormai la linea di demarcazione dello sviluppo non passa più soltanto tra paesi ricchi e paesi poveri, bensì tra paesi veloci e paesi lenti. Nei paesi tecnologicamente avanzati i meccanismi chiave dell'economia e della politica si stanno accelerando. Nel Terzo mondo, invece, tutto avviene più lentamente, specie nei processi decisionali appesantiti dalla burocrazia. Recentemente una grande industria automobilistica statunitense ha annunciato la chiusura di uno stabilimento per autocarri in Brasile. I dirigenti si erano accorti che ci volevano sei mesi per realizzare quello che negli Stati Uniti si poteva fare in 45 giorni. Nemmeno il basso costo del lavoro era sufficiente a compensare un simile «gap» di produttività. Il segnale è chiaro: di questo passo i paesi poveri rischiano di restare tagliati fuori dall'economia globale o comunque di cadere sempre più preda di guerre e carestie, epidemie e inquinamento. Se vogliamo veramente aiutarli, dobbiamo cominciare a creare infrastrutture non solo economiche, ma anche informatiche che consentano a questi paesi di collegarsi con il resto del mondo.

Ma chiediamoci: qual è la percezione del tempo nella nostra epoca? Come percepiscono e vivono questa accelerazione del tempo gli uomini del nostro mondo, per esempio i dipendenti di una fabbrica, di una banca, di una scuola, di un ospedale?

All'ultramoderno «popolo terziario» il futuro appare contrassegnato da una certa discontinuità tra lavoro e vita. Le nuove tecnologie sembrano promettenti riguardo alle condizioni di lavoro, ma distruttive per quanto concerne la qualità della vita, le condizioni generali dell'esistenza. Ciò evidentemente non è da intendersi come una contraddizione bensì come l'espressione di una frattura tra lavoro e vita assunti come domini relativamente auto-

nomi. Ciò che viene giudicato favorevolmente in ambito lavorativo non necessariamente produce effetti positivi sulla qualità della vita. Se ne deduce che sempre meno lavorare meglio significa vivere meglio. E non perché sia diminuita la percezione dell'importanza della qualità del lavoro, ma perché probabilmente si va affermando una nuova sensibilità per la quale la vita si presenta come irriducibile alle forme della prestazione lavorativa.

Di qui una certa *paura nei confronti del futuro*. Paura che smonta il mito di un soggetto dominatore o perfettamente razionale posto di fronte al mondo come a un mercato di «chances» ottimizzabili secondo una razionalità «a priori». Il soggetto viene, per così dire, «gettato» nel flusso caotico degli eventi e in questo modo impara a convivere con uno stato di allarme permanente, che è anche la spia di un'effettiva e vitale appartenenza al mondo. L'irriducibilità, peraltro, dell'esistenza individuale alla prestazione lavorativa e alla «forma» della produzione non è da intendersi come un «ritirarsi» della dimensione soggettiva nei territori più rassicuranti e meno problematici della «natura interna», in uno spazio pre-esistente a un sociale contaminato e irrimediabilmente consegnato alla logica strumentale della prestazione e dello scopo. Al contrario la dimensione soggettiva si allarga fino a comprendere fenomeni che la trascendono e i cui principi regolativi sfuggono alla capacità di determinazione degli individui.

2. Oltre la secolarizzazione

In questo clima e partendo dai conflitti che travagliano il mondo oggi si è venuto così sviluppando in questi ultimi decenni l'esigenza e la ricerca di una *nuova razionalità*, di una nuova comprensione del mondo più capace di integrare in una visione organica le diverse forme di vita.

Ciò ha determinato una *nuova capacità di rappresentare il reale* e, in esso, di zone in cui la ragione classica non è mai penetrata. Non si tratta semplicemente di accostare pensiero forte e pensiero debole o di coniugare una ragione monistica fortemente centralizzata con una ragione pluralistica più flessibile e pronta ad accogliere in sé il nuovo. Se le cose stessero così la partita tra le diverse forme di ragione sarebbe ancora tutta da giocare proprio perché è la scacchiera stessa e le diverse regole del gioco a essere messe in discussione. Il compito di una «nuova razionali-

tà» infatti è quello di rappresentare ciò che in quelle regole non è più rappresentabile in quanto esse sono state formulate e prodotte a partire dalla separazione da ciò che esse demarcano, da quei territori sconosciuti nei quali è necessario penetrare con l'ascia affilata di una nuova ragione.

Ma ecco il problema: come è possibile impegnarsi nel progetto di una «nuova razionalità» quando non si riconosce o non si pone la questione del senso nel significato forte che tradizionalmente si dà a questo termine? Quando si dice che il senso non è più un problema perché siamo in un'epoca in cui il nuovo è richiesto dagli automatismi del sistema produttivo? O quando si ripete che il senso è leggero, sfuggente, galleggiante, per cui in questa esistenza postmoderna l'unico atteggiamento umano dotato di senso è il tentativo di vivere senza senso o quantomeno di imparare a sostenere l'«insostenibile leggerezza dell'essere»?

È un atteggiamento che genera una *serie di interrogativi pesanti, cruciali*: come è possibile infatti vivere senza nevrosi, senza disperazione, in un mondo in cui non solo Dio è morto, ma anche l'uomo sta per morire? Se non esiste liberazione, se non si può accedere a un'umanità autentica, se non crediamo più a un momento di identificazione tra evento e senso, come continuare a vivere? Se l'«oltrepassamento» dell'uomo non allude a nessuna conciliazione, ma indica solo il superamento del soggetto e di ogni possibile autotrasparenza, come fare un discorso sul futuro?

La risposta che oggi si dà è duplice. Il pensiero sociologico da un lato reagisce ponendosi il complicato compito di tentare una via d'uscita dall'illuminismo socio-sistemico e dall'individualismo metodologico che continua a trionfare nelle scienze sociali. Dall'altro torna ad affrontare nella sua radicalità la questione del sacro. Certo, di fronte alla decostruzione, alla frammentazione, alla perdita di senso, potrebbe essere comodo e funzionale ripararsi all'ombra del sacro, perché il sacro è fluido, inafferrabile, si vende bene, è un prodotto effimero e facilmente consumabile. Il problema prioritario però non riguarda un'eventuale utilizzazione irrazionalistica o utilitaristica del sacro nella società secolarizzata e postmoderna quanto la sua origine, la sua funzione in riferimento al legame sociale, alla costruzione della società. In altri termini non si tratta di interrogarsi su quanto sacro viene consumato, quanto piuttosto di indagare se il sacro abbia origine con la vita di relazione e quale posto occupi oggi nella progettazione del futuro.

Nella storia della nostra cultura occidentale vi è stato un secolare sforzo per *ricomprendere il sacro*, la religione. Proprio là dove la religione, con il suo messaggio di salvezza, si incentrava nella fede in Dio che supera ogni paragone umano, si è voluto vedere ora il frutto superstizioso dell'ignoranza, ora l'imperfezione della ragione scientifica, inceppata nell'immaginazione mitologica, ora un fenomeno di immaturità psicologica ed etica che la filosofica avrebbe potuto sanare. Così la religione, ricondotta entro i parametri della razionalità avrebbe terminato di rivendicare la sua singolarità e autonomia. Ma se è vero che l'impresa di riduzione della religione dentro i limiti e le categorie della mera razionalità comportava di per sé l'abolizione di ogni discorso teologico (non a caso la teologia venne ridicolizzata dagli illuministi come delirio, pseudo-scienza, macchina di inganni) oggi si constata che le cose stanno rapidamente cambiando. La secolarizzazione sembra giunta al capolinea ed è la stessa cultura laica e razionalistica, o quantomeno una parte rilevante di essa, ad accreditare la teologia come riflessione culturalmente valida e impegnata nella ricerca di un senso che continuamente sfugge alla presa della ragione calcolante e si pone alla coscienza individuale e collettiva come ineludibile problema di salvezza.

3. Quale salvezza?

Nella rivelazione biblica troviamo due grandi temi che illustrano il *rapporto tra salvezza e storia*: quello della creazione e quello delle promesse escatologiche. In particolare il tema delle promesse escatologiche attraversa e innerva tutta la Bibbia, la quale infatti, oltre a essere il libro della creazione e della liberazione, è anche il libro della promessa, dell'attesa, della speranza.

La realizzazione di questa promessa si sviluppa in alcune promesse che sono il compimento di qualcosa e insieme l'anticipazione del futuro. Sotto questo profilo l'escatologia biblica ha sempre due dimensioni: l'attenzione al presente, in quanto la promessa si realizza nella storia; e la proiezione al futuro, in quanto la realizzazione della promessa non è mai definita e genera tensione verso il compimento pieno di quanto la promessa realizzata annuncia e prefigura.

Ne deriva per i cristiani la disponibilità all'*impegno di umanizzazione del mondo*. Nella prospettiva biblica l'escatologia non

è un'evasione dal presente, bensì un'immersione nei nuovi bisogni e problemi dell'uomo. Aveva ragione A. Camus quando diceva, in un altro contesto, che la vera generosità verso il futuro consiste nel dare tutto al presente.

Si viene così sempre più accentuando l'interesse di molti cristiani per quella teologia che a differenza di quella tradizionale, di carattere più metafisico o personalistico, rivolge la sua attenzione ai problemi più vivi della realtà. Si impone la teologia della storia che si propone di collegare il messaggio cristiano con i «segni dei tempi» e porta a vedere la salvezza nello stesso attuarsi della giustizia e dell'amore nella storia e nelle istituzioni umane.

Su questo sfondo emergono alcune questioni pastorali che riguardano la *missione della chiesa*, una missione che non si pone direttamente a livello di azione economica, politica o sociale. L'annuncio del messaggio di salvezza si traduce, infatti, nelle promesse escatologiche di libertà, di giustizia e di pace, che costituiscono le «riserve escatologiche», il cui ruolo è sottolineare il carattere provvisorio di ogni stadio storico raggiunto dalla società. Tutto questo ha portato e porta la chiesa, e non solo il singolo cristiano, a essere il soggetto di liberazione, a diventare un'istituzione critica e liberante che annuncia la speranza nella salvezza.

C'è sempre il rischio, ovviamente, di ridurre e limitare il compito della chiesa a una funzione moralistica, di sterile denuncia dei mali del mondo. Per superare questo rischio vale forse la pena riprendere e precisare un concetto che è stato abbondantemente indagato anche in questi ultimi tempi. Si tratta del concetto di utopia. Tre note sembrano caratterizzare questo concetto. Anzitutto la sua relazione con la realtà storica: l'utopia in questo senso ha un duplice significato, retrospettivo, di denuncia di un ordine esistente, e prospettico, di annuncio di un ordine nuovo. In secondo luogo la verifica nella prassi storica: se l'utopia non porta all'azione, all'impegno concreto, è un'evasione dalla realtà. E infine la razionalità: l'utopia appartiene all'ordine razionale. Tale caratteristica non viene sufficientemente rivendicata e approfondita. È vero che l'utopia si manifesta spesso nella forma della irrazionalità. In realtà l'utopia è irrazionale soltanto rispetto a uno stadio o forma superata di ragione, non in riferimento alla vera ragione. In questo senso anzi l'utopia rivela l'aspetto dinamico e più profondo della razionalità, una razionalità che oggi assume sempre più chiaramente la forma e la figura della mediazione etica.

Forse il dialogo tra sociologia e teologia ha proprio bisogno di questa *mediazione etica* per non arenarsi nelle secche di una ragione puramente empirica o speculativa. In un celebre passo dell'Etica a Nicomaco Aristotele afferma che la sua esposizione sarà adeguata se risulterà tanto precisa quanto compete all'argomento di cui tratta. E aggiunge: non bisogna mirare alla stessa esattezza in tutte le discipline, né in tutti i prodotti dell'arte. In particolare non bisogna giudicare l'etica con gli stessi criteri della matematica, richiedere lo stesso rigore dimostrativo, la stessa certezza nelle conclusioni.

Il fondamento dichiarato di questa tesi è il fatto che l'etica non ha scopi solo cognitivi, ma anche pratici. Non intende solo indagare la natura della virtù e del bene, ma soprattutto renderci migliori. Come la medicina non può accontentarsi di studiare il corpo umano senza mantenerlo in salute o eventualmente curarlo, così all'etica si chiede di più che semplici definizioni di bene, di giustizia, di coraggio ecc. Chiediamo che ci aiuti a diventare buoni, giusti, coraggiosi, utilizzando da una parte i contributi empirici della sociologia, ma più in generale di tutte le scienze dell'uomo; e dall'altro aprendosi la strada verso il mondo dei valori, la loro realizzazione e la ricerca di un fondamento che ne assicuri la consistenza ontologica e conoscitiva. Lungo questa strada il contributo della fede e quindi della teologia può essere ancora molto rilevante e attuale, soprattutto in riferimento al nuovo dibattito sul sacro e la sua funzione nella società secolarizzata e postmoderna.

Tutti sappiamo definire la società secolarizzata: è sufficiente constatare il venir meno del ruolo fondamentale della religione nel fissare le scelte e gli ordini dei valori etici. Più difficile è definire che cosa significhi un ordine di problemi, se non una società postmoderna. È forse il venir meno dell'«economico» e del «politico» come riferimenti fondanti? O forse è l'incamminarsi della società verso un futuro nuovo, di superamento dell'industrialismo e dello statalismo come strumenti primari per l'umanizzazione dell'uomo e del mondo? Se così fosse, l'etica potrebbe essere o diventare un luogo di incontro e di dialogo fra scienze diverse e quindi anche fra sociologia e teologia come termini di confronto di due modi o metodi di interpretare il reale che mettono sempre più al centro del loro interesse il problema del «sacro» e della sua ricomprensione nella nostra società.

XI

TRE RICAMI FORSE «INUTILI»

ROBERTO TURA

Mi innesto sulle ultime due parti del dossier, la 4^a e la 5^a, aggiungendovi dal versante teologico tre esplicitazioni forse non molto utili, in quanto non colpiscono direttamente il raccordo «sociologia e teologia», ma piuttosto si interessano del «di fronte al futuro».

La teologia, per operare in modo corretto, è nativamente «ante et retro oculata» (come dicevano gli antichi Padri, con una immagine suggestiva): per intuire il futuro la riflessione teologica non abbandona il passato, essendo il cristianesimo insieme attesa del Signore che viene ma anche (e fondamentalmente) «memoria Jesu Christi».

Guardando dunque indietro, proprio *l'epoca patristica*, nel lungo e travagliato dibattito trinitario, offre un «input» luminoso per coniugare idealmente insieme l'unità e la diversità: ci può essere utile nel collegare l'identica fede cristiana e le diverse confessioni in cui ci troviamo a viverla in Europa e che il futuro ci chiede di superare in una comunione cristiana robusta. Nella vita della Santa Trinità – hanno affermato gli antichi Concili – ciò che differenzia paradossalmente relaziona e lega, non separa né distanza. Le Persone divine sono essenzialmente distinte perché relazionate l'una all'altra: altrimenti le Persone non esistono; sono «relazioni sussistenti». Il Padre è tale perché genera il Figlio, e lo Spirito esiste in quanto amore reciproco di ambedue. La vita divina sta nella circolazione di parola e amore fra i Tre, in un eterno dirsi e in un eterno darsi.

Se tale è l'icona primaria del cristianesimo, potrebbe riceverne luce anche il rapporto tra *la Tradizione e le tradizioni*, fra l'unità profonda di fede e le forme che la concretizzano nella

storia, forme che vanno relazionate tra loro e non assolutizzate singolarmente, onde far trasparire la Tradizione cristiana. La nostra tradizione cattolica-latina-europea resta preziosa, ma è conseguenza di un tipico cammino teologico-spirituale-culturale che attraversa il Medioevo europeo e il momento tridentino: in quei passaggi storici si fisionomizza ben bene. Per diventare «cattolica» nel senso etimologico e teologico più pieno deve per forza aprirsi a un «genus proximum» cristiano più ampio. La «differentia specifica» confessionale cattolica va relazionata con le altre, non assolutizzata; nel travaso (certo non automaticamente!) la fede cristiana viene capita e vissuta di più. Si impone qui una psicologia di fede abbastanza nuova ed elastica: ma il Vaticano II l'aveva indicata abbastanza chiaramente. Se esiste un robusto orizzonte di comunione cristiana, le diversità possono apprezzarsi e reciprocamente ridimensionarsi come valori all'interno di tale orizzonte. Ciò comporta, per avere futuro, un'ortodossia più relazionale e impegnativa nel confronto tra le tradizioni cristiane: in particolare, per noi in Europa, tra Nord protestante policromo nelle teologie e nelle spiritualità e Sud latino cattolico finora forse più compatto e livellato (senza dimenticare che la Grecia chiede un passo anche più in là!). Probabilmente il futuro, progettabile o almeno desiderabile in luce trinitaria, si avvicina al passato mediterraneo di una Tradizione antica profonda che fu vissuta in varie tradizioni patristiche fraternamente accettantesi, oltre la svolta carolingia e l'imbuto tridentino per nulla programmato a Trento e oltre la compattezza di una chiesa «militante» oltre la sua volontà, per motivi spesso non teologici. La cultura medioevale e le precisazioni tridentine non sono da buttare nel cestino, ma vanno collocate su uno sfondo più completo e su una storia più lunga. Sugli elementi secondari della vita ecclesiale, che sono molti di più di quanto si credesse in passato (la sociologia può dare una mano per leggerli!), va chiesta una maggior elasticità.

A simile sensibilità ecumenica può orientare anche una ulteriore constatazione: l'insistenza sulla *nuova Evangelizzazione* si colloca in linea con il cammino del nostro Occidente, segnato da tanta fiducia nella Parola, biblica e magisteriale: e non è un cammino da disprezzare, tutt'altro! Ma la Bibbia ci parla anche del silenzio di Dio, talora sofferto in maniera drammatica, eppure proposto come autentica via per cogliere e pregare Dio: basta rileggere il libro di Giobbe o qualche brano dei profeti. Probabilmente l'esperienza drammatica del silenzio di Dio, per chi la vive

dall'interno, chiede anche alla nostra chiesa maggiore discrezione e rispetto dei cammini umani. Una chiesa più umile, che non ha già tutto chiaro e confezionato fin dall'inizio e che non pretende dall'interlocutore i passi più lunghi delle gamba, può offrirsi come dimora più ospitale a chi avverte emergente la domanda di senso ma non trova subito risposta sintonizzata nella nostra forma di evangelizzazione. Forse la postmodernità va maggiormente interpretata in positivo, almeno sotto qualche aspetto: la frammentazione e la complessità possono diventare *kairòs* e dar luogo a forme nuove di «riconciliazione». E anche se l'incidenza disciplinare della chiesa può diminuire, il potere simbolico può attrarre molto di più e scrivere anche più a fondo nell'itinerario spirituale e culturale delle persone (cf. dossier). Anche questo fa parte di una logica di minoranza, che accetta di riaccendere la speranza oltre i paletti del campo perfettamente controllabile dalle istituzioni.

Tuttavia questo desiderio non chiude gli occhi su un problema reale. I sacramenti, specie nella chiesa cattolica, sono (stati) vissuti come segni di appartenenza abbastanza esigente. Attualmente l'appartenenza alla chiesa addita gradi discretamente variegati: talora si tratta di appartenenza «condizionata e parziale», come si esprimeva il Convegno ecclesiale di Loreto nella primavera del 1985. Si impone la domanda: a che grado di appartenenza il sacramento va dato? Probabilmente molto va lasciato alla coscienza, dopo un dialogo pastorale sereno. La chiesa non desidera rimanere un «resto santo», società dei perfetti e dei sapienti. È apparso chiaro fin dalle prime controversie della chiesa afro-romana con i donatisti: la chiesa accetta nel suo seno i peccatori, è insieme «*communio sanctorum*» e «*communio peccatorum*» per i quali prega continuamente. Tuttavia l'antica «disciplina arcani» chiede un minimo di iniziazione cristiana profonda per accedere al momento liturgico-sacramentale: anche in una società frammentata, di multiappartenenze, probabilmente si impone una *riscoperta del credo cristiano*, da poter dire in formule brevi anche nuove come concentrazione della fede-di-base, onde poter accedere correttamente all'esperienza ecclesiale dei sacramenti.

XII

IL PUNTO DI VISTA DELLA STORIA DELLA CHIESA¹

SEVERINO VARESCHI

Quelle che seguono vogliono essere soltanto annotazioni e spunti senza alcuna pretesa di esaustività.

Forse in maniera un po' imprevista, la prima parte del «workshop» di marzo si era soffermata, e quasi incagliata, sul problema epistemologico ed ermeneutico della sociologia della religione. In realtà la problematica ermeneutica è stata vivacemente dibattuta anche nella storia della chiesa (come disciplina scientifica) e riguarda in fondo il bisogno di una teoria, sempre necessaria per fare scienza.²

Per la storia della chiesa la domanda era: è essa una disciplina scientifica (laica) o è disciplina teologica? Negli ultimi anni questo dibattito è in verità molto scemato, anche perché è stato in buona parte chiarito. Il dilemma scaturiva infatti da una limitata sensibilità e consapevolezza ermeneutica, che faceva porre in modo sbagliato la questione, istituendo un falso *aut aut* tra fatto in sé (la storia della chiesa come svolgimento di avvenimenti intramondani) e interpretazione (teologica, non storico-salvifica: questo è un altro problema ancora, tutto quanto teologico). Afferma-

¹ Si intende qui «storia della chiesa» nel duplice significato di avvenimenti passati e di narrazione scientifica degli stessi.

² Cf. tra l'altro: la rivista *Concilium*, 7(1970); N. BROX, «Fragen zur "Denkform" der Kirchengeschichtswissenschaft», in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90(1979), 1-21; numero monografico di *Römische Quartalschrift*, 80(1985); K. SCHATZ, «Ist Kirchengeschichte Theologie?» in *Theologie und Philosophie*, 55(1980), 481-513; Voci «Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie», in *Theologische Realenzyklopädie*, 12(1984), spec. 658-674; «Kirchengeschichtsschreibung», *Ibidem*, 18(1989), spec. 550-560; W. KASPER, *Storia della Chiesa come teologia storica*, in: Id., *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989.

re che la storia della chiesa è disciplina teologica significava per alcuni correre il rischio di inquinare lo statuto scientifico di questa disciplina, prefigurarne in anticipo i risultati, in una parola assumere un approccio non pertinente e non scientifico.

In realtà oggi sappiamo bene che il processo conoscitivo non prescinde dal soggetto conoscente. Lo storico della chiesa che è teologo e che ritiene teologica la disciplina che pratica non è maggiormente influenzato dalle sue precomprensioni e dai suoi pregiudizi di quanto non lo sia uno storico laico a sua volta dai propri (figuriamoci poi se laicisti). Piuttosto si impone per ambedue la necessità di essere consapevoli delle proprie precomprensioni, dell'orizzonte ideologico (filosofico) in cui si muovono, in modo da essere in grado di vigilare e non lasciarsi da quello dettare i risultati.

In positivo si è poi convinti che la prospettiva (il guardare la storia necessariamente da un qualche punto di vista, da un qualche angolo di visuale) non è fatto di per sé contrario all'obiettività, ne è semplicemente la condizione di esercizio. Di più: solo la prospettiva dà (un qualche) ordine alla materia, crea (un qualche) interesse e permette di «leggerla». Sta all'onestà personale e alla «professionalità» dello storico essere consapevole che il «punto di vista», nel momento stesso in cui è condizione essenziale del guardare e del conoscere, introduce anche degli accenti, delle selezioni di cui è necessario essere consapevoli. Ognuno ha una sua chiave di lettura, una sua prospettiva, un suo orizzonte culturale, un'opzione scientifica, una teoria generale che è nel medesimo tempo la sua forza e il suo limite, non meno dello storico laico che del teologo. Di più: nella misura in cui il punto di vista del teologo è di fatto e contenutisticamente più congruente col tema chiesa di cui come storico si occupa, ciò è da ritenersi probabilmente più un vantaggio che uno svantaggio, come in fondo ogni comprensione «empatica» – coi suoi rischi beninteso.

Un'affermazione di natura essenzialmente teologica (di quelle che sembrano pregiudicare la scientificità della disciplina della storia della chiesa) è quella che, con Vincenzo di Lérins (sec. V: *Commonitorium*, cc. 29-30), intende la chiesa come una pianta o un corpo umano che si evolve in maniera organica, cioè esplicando leggi e forze a essa insite fin dall'origine per istituzione divina. Non ci interessa qui insistere oltre sul fatto che condividere questa convinzione da parte dello storico non pregiudica uno studio scientifico della storia della chiesa (e da esso non dispensa)

col metodo suo proprio. Quello che si vuole ora sottolineare è la convinzione della necessità di una fedeltà degli sviluppi successivi, *anche di quelli futuri*, al seme e al momento iniziale. La necessità di questa fedeltà fa parte dell'autocoscienza della chiesa collocata nella storia ed è parte del modo con cui essa si pone anche di fronte al proprio futuro: c'è una fedeltà da mantenere, una identità da salvaguardare; non ogni possibile sviluppo è compatibile, c'è un inizio che non è solo un momento tra gli altri, ma è normativo.

Di più: il futuro è per così dire «ipotecato» non solamente dal modello ideale, dall'essenza teologica della chiesa, ma, più precisamente, da un modello storico concretamente reperibile nella sua storia intramondana: la chiesa primitiva. Fatto ben ardito questo di attribuire a un preciso momento, che pur sempre storico è, una qualità normativa e, in fondo, teologica. Questa affermazione ha a che fare con la dimensione cristiana fondamentale dell'incarnazione. È quello che in linguaggio teologico si chiama la Tradizione, ciò in forza di cui anche la storia diventa fonte della Rivelazione (senza entrare ora in una discussione sul senso di questa affermazione).

Quest'ultimo discorso è in qualche modo ribaltato dalla proposta di ecclesiologia ecumenica di Christian Duquoc.³ Il modello compiuto della chiesa non sta dentro alla storia, neppure agli inizi. Anche la comunità delle origini e la chiesa primitiva sono storiche. Le note teologiche della chiesa (una, santa, cattolica, apostolica) esprimono la normatività di un modello che è per natura sua escatologico, che sta non all'inizio della storia della chiesa, ma al termine, anzi fuori del tempo. Le chiese storicamente reperibili, istituzionali, non riproducono come tali le note teologiche della chiesa. Senza affatto negare un reale legame delle note ecclesiali con le chiese empiriche, bisogna affermarne la portata essenzialmente escatologica. Le note sono dunque dei valori di riferimento, dei criteri imperativi che non stanno semplicemente dentro al presente storico, ma costituiscono un polo di attrazione che agisce non per la sua esistenza qui e ora, ma per la forza regolativa che sul presente riflette ed esercita.

L'*eschaton*, che in rapporto alle chiese empiriche è il Regno di Dio, è il filo rosso che collega lo stato storico presente con la

³ C. DUQUOC, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia 1985.

pienezza finale; è la garanzia, ancorché non ancora disponibile, della verità del presente e il germe della sua operatività salvifica fin da ora. In questo senso il riferimento qualificante per la chiesa non starebbe tanto all'inizio (epoca neotestamentaria, chiesa apostolica), momento ahimè esso pure storico ed empirico, ma alla fine, nel futuro, dove il futuro non è semplicemente la somma finale degli addendi prodotti dalla storia umana, ma è l'accettazione degli stessi nel seno di Dio e la loro trasfigurazione nel suo dono. Il futuro come *eschaton* cristiano non è il segmento finale dell'avanzamento prodotto dall'uomo, bensì – in quanto «avvenire» – ci viene incontro da parte di Dio, a raccogliere e a dare senso al tracciato dell'uomo.

Ma viene rispettata a sufficienza in questa interpretazione la serietà (sì, la reperibilità storica) del *donum* di Dio agli uomini nella chiesa di Cristo?

Poiché la chiesa è una realtà essenzialmente incarnatoria, essa nel suo *hic et nunc* – anche il primo, quello del NT – è sempre limitata e de-limitata. È di volta in volta quello che può e deve essere (come sacramento di salvezza) in quel momento storico, in quella situazione. È dunque nel continuo rapporto dinamico e dialettico con la storia del mondo e con le cangianti sfide dei tempi che la chiesa esplica le sue possibilità e il suo compito. Il tempo stesso dunque, le sfide che esso continuamente pone sono levatrice della storia della chiesa e in fondo della chiesa stessa per come essa è sempre variamente reperibile nella storia. La chiesa non si individua soltanto leggendone al suo inizio i caratteri costitutivi e la fisionomia per andarli poi a riscontrare nella storia successiva: piuttosto quest'ultima è essa stessa creatrice della forma della chiesa, perché tale forma la chiesa assume soltanto in quanto posta in situazione e chiamata, diciamo pure «vocata», a essere – lì – sacramento della salvezza. Dunque anche il futuro creerà in maniera inedita la chiesa del futuro.

Più in profondità, c'è tra passato e futuro una dialettica e una interazione che è assai più consistente di quanto a prima vista si sia disposti ad ammettere.

Questo fatto è riscontrabile pure nella storia della chiesa e ha avuto anche conseguenze lessicali e interpretative. Una delle manifestazioni più caratteristiche della vita ecclesiale nel suo svolgersi storico è, per esempio, il bisogno e il fatto delle «riforme». Vi sono parecchie fasi della storia della chiesa che sono definibili come un'epoca di riforma: carolingia, gregoriana, protestante,

cattolica, giovannea (si potrà chiamare così in futuro, quando si riuscirà a «vederla» meglio, l'epoca degli ultimi papi e del Vaticano II?) e altre ancora: monastica, canonica, pastorale, istituzionale ecc.

Il concetto e il termine di riforma è per sua natura relativo al passato: si tratta di fasi e di operazioni in cui si reagisce a fenomeni degenerativi che col tempo si sono insinuati e hanno prodotto dei danni o una «decadenza». A essi si cerca di porre rimedio con un creativo riferimento al passato al fine di recuperare dal momento originario la «forma» vera che l'istituzione deve tornare ad assumere. Riforma dunque come riferimento creativo al passato – in funzione del futuro però.

In realtà le riforme hanno guardato al passato molto meno di quanto credevano di fare gli stessi loro autori. Pensate e «propagate» come riferimento creativo al passato, esse sono state in non piccola parte una creazione inedita e nuova. I riformatori gregoriani, Lutero, i riformatori cattolici e i padri del concilio Tridentino non hanno solo restaurato la (alle volte presunta) immagine passata e originale della chiesa, ma hanno creato la forma nuova della chiesa per il loro tempo e per il futuro. Nella loro opera c'era molta più novità di quanto fossero disposti ad ammettere, una cosa che noi oggi vediamo meglio di loro grazie alla più profonda prospettiva storica di cui disponiamo. Per convincersi di ciò basta ascoltare le voci critiche e di protesta, le resistenze, che simili riforme suscitavano e che denunciavano appunto la novità della proposta.

Possiamo fare un altro esempio di quanto il futuro «crei» il passato. Quando il vescovo di Trento Udalrico II (1022-1055) rilancia alla grande la memoria liturgica dei vescovi di Trento facendo inserire materialmente nel canone della Messa i nomi dei vescovi suoi predecessori dall'inizio in poi, egli non guarda indietro, ma avanti. Il riferimento alla lunga e venerabile storia passata della chiesa di Trento serve per mostrarsi all'altezza del recente salto di qualità istituzionale avvenuto con l'attribuzione al vescovo dei diritti di contea e per proporsi come adeguati alle sfide che il fatto pone per il futuro.

Un'ultima osservazione di tipo epistemologico e di teoria storica. Storia è *scientia rerum praeteritarum*, e sta bene. In realtà però le fonti passate parlano soltanto *in quanto interrogate*. La fonte storica non agisce da sé e non racconta da sé, ma può soltanto rispondere a delle domande. Queste però le pone lo storico,

l'uomo che vuole conoscere il contenuto delle fonti. Ora chi interroga pone sempre domande ben precise, che provengono da un suo interesse e dalla sua prospettiva. In questo senso ciò che la fonte storica ha da dire è sempre molto influenzato dalle domande che lo storico le pone. Queste ultime però hanno una loro propria origine e una loro storia, sempre molto misteriosa, che attiene agli interessi e alle urgenze di una cultura, di un'epoca, di un orizzonte storico e – non in minima parte – alla storia personale di chi le pone.

Ora il bisogno più urgente dell'uomo (e anche di una cultura e di una generazione) non è quello di erudirsi sul passato, ma di dominare le sfide del presente *e del futuro*. È questo che muove l'animo umano e suscita domande. In questo senso ogni ricerca storica è profondamente influenzata e indirizzata dalle domande (per lo più inconse) che lo storico si pone (o che una cultura e una società pongono a lui) in relazione al futuro: *queste* determinano gli indirizzi della ricerca e fissano l'ordine del giorno. Per questo, come si dice, ogni generazione deve riscrivere la storia. Così si ritrova il problema del futuro e l'interesse al futuro proprio lì dove meno si crederebbe: nella narrazione delle cose passate.

CONCLUSIONE

LUIGI SARTORI

Alcuni hanno avuto l'impressione che si sia *tornati indietro*, per rimettere in questione il discorso di *premessa radicale* circa il rapporto fra teologia e sociologia, come se finora non lo si avesse mai fatto. Il tema del futuro è sembrato farsi progressivamente quasi secondario, rispetto alle attese e allo stesso programma dei lavori. Almeno ciò sembra vero per ciò che riguarda il dibattito e l'interesse degli interventi di quanti vi hanno partecipato. O forse non c'è stato il tempo di aprire un'adeguata discussione a ridosso delle ultime relazioni che ponevano in primo piano il tema specifico della futurologia. Comunque sia, occorre chiedersi il perché di questo «ricominciare da capo».

Vorrei segnalare l'attuale situazione di crisi, nella chiesa, in rapporto alle scienze umane. Durante il concilio il richiamo a tali scienze, soprattutto alla psicologia e alla sociologia, aveva assunto toni di elevato ottimismo, quasi euforico e ingenuo; si guardava a sociologia e a psicologia come a dei toccasana, a degli integrativi necessari per la speranza nel futuro e quindi per l'aggiornamento. Ma poi, a breve scadenza, si è passati a una stagione di quasi paura e di diffidenza; soprattutto in seguito ad alcune immediate applicazioni della psicologia dentro le mura dei conventi e dei seminari (sto pensando al «caso Lemercier» di Cuernavaca in Messico; e possiamo arrivare fino al recente «caso Drewermann» in Germania). Ci si accorge che psicologia e sociologia non costituiscono semplici additivi di aggiustamento, per un impegno che possa poi rimanere sostanzialmente tutto «nelle mani della chiesa». Invece acquistano spesso forza dirompente, possono impegnare anche autonomamente a seri progetti di rinnovamento e di riforma. Per questo negli anni post-conciliari si è tor-

nati a preferire il discorso della misurazione sempre più precisa delle competenze e dei limiti dell'incontro fra le discipline: meglio garantire un cammino sicuro e proficuo che non avventurarsi in una gara di velocità che può coronare solo sportivi a caccia di premi.

Ma forse giova di più dare evidenza a un altro fatto: la *crescita numerica e qualitativa* di soggetti che entrano nel campo della teologia e delle scienze umane. Negli anni immediatamente successivi al concilio erano relativamente pochi i teologi e i sociologi, almeno in Italia. La prima rivista di sociologia religiosa (a cura di S. Acquaviva) è nata quasi d'improvviso, e – devo ricordarlo! – all'interno di un lavoro di dialogo assunto in proprio dalla teologia (con la rivista *Studia Patavina*, che prese il via nel 1954 per iniziativa di mons. Bortignon, vescovo di Padova).

Nella prefazione ho segnalato il convegno del 1972; ancora in quella occasione eravamo in pochi a confrontare teologia e sociologia. Oggi teologi e sociologi sono diventati legione. Il vero problema non sta più nel confronto tra due discipline oggettive (*la* teologia, *la* sociologia); ma ormai si è costituito in problema di confronto tra soggetti (*i* teologi e *i* sociologi). Ognuno di tali soggetti sta scegliendo proprie strade, crea o adotta propri linguaggi, predilige proprie sottolineature. Siamo giunti a un punto di tale complessità, che a ogni nuovo incontro, si ripresenta la necessità di costruire le basi per un discorso comune. Segno di ricchezza e non di arretratezza. Anche il presente nostro convegno ha dimostrato questo aspetto di solidità: lo stesso suo tornare su questioni epistemologiche di fondo sta a indicare che siamo già nella fase di bilanci e di ripresa continua, e non ci sentiamo azzerati.

E la meta della *interdisciplinarietà*? Non soltanto non è stata rinviata a dopo, a più in avanti, a più tardi. No! Essa si è addirittura paradossalmente avvicinata a un traguardo ancora più ambizioso e alto: quello della *transdisciplinarietà*. Mentre pare difficile passare subito all'effettivo «cooperare» insieme, ci si sente chiamati a predisporre almeno la «mens». Interessa il nuovo metodo, la nuova spiritualità; a questo livello diventa già possibile unire profondamente teologia e sociologia; anzi, è solo a condizione di questo nuovo atteggiamento che si potrà domani passare al «cooperare» effettivo.

Ancora una volta mi permetto il richiamo all'*ecumenismo* e alle sue acquisizioni in fatto di stile e di mentalità nuova: l'«altro» e il diverso o il lontano possono e devono farsi vicini alme-

no a livello di ospitalità interiore; non sono ancora di fatto integrabili?; possono tuttavia già vivere dentro di noi una vita di compresenza, di in-sistenza, di em-patia e sim-patia. Le chiese, pur se ancora non unite pienamente, possono vivere già l'unità futura, l'ecumene, una certa loro «transconfessionalità». Analogamente dicasi di discipline diverse; occorre fare già subito spazio a esse dentro la vita del soggetto. Oggi l'ecumenismo insiste sul saper partire dalla «diversità» per arrivare alla riconciliazione e alla unità; fatica improba se si volesse imporre il sistema alle parti, ancora una volta con metodo deduttivo (ogni «parte» non precontiene il «tutto» come un implicito da svolgere, da dedurre; essa si apre al «tutto» nella misura in cui proprio si riconosce «parte» e quindi fa spazio ad altre parti).

Mentre si parlava e si discuteva in questi giorni, confesso che io meditavo proprio tali cose.

Venendo ora a considerazioni più analitiche, ma sempre restando dentro il «discorso sul metodo», propongo in modo schematico solo alcuni punti.

1) Credo sia importante il criterio invalso di misurare la storia sulla *scala dei millenni*. All'inizio sembrava prerogativa singolare del papa polacco, e si parlava volentieri di residui di «messianismo slavo»: adesso sta diventando luogo comune. E con ciò siamo già dentro ai frutti della futurologia; tutto, anche l'azione pastorale, va ormai misurato sui tempi lunghi.

2) Anche in questa sede si è insistito sul fenomeno ormai generalizzato e universale della *complessificazione crescente*. Ma la riflessione ecumenica ha dato risalto alla connessa esperienza di una certa immediata *insuperabilità* e *irriducibilità* delle distanze e delle differenze tra le varie parzialità. Eppure tutto questo non costituisce ostacolo alla comunione e all'incontro: i confini in cui viene stretta la mia parzialità mi stimolano a non pretendere e rivendicare per me la «totalità», e quindi a fare spazio alla parzialità altrui, per camminare insieme verso la verità totale e piena.

3) E questo dovrebbe di per sé alimentare la sete di verità, il senso dell'amore per la verità integrale e finale; anche se per il momento questa appare lontana, «futuresologica». Il senso della parzialità generalizzato acuisce quello della *verità come ricchezza*, il senso della ricchezza della verità vera, finale.

4) Si apre così l'orizzonte per un *nuovo concetto di unità e di universalità*; non come astrazione formale riduttiva, che imprigiona i singoli soggetti concreti; ma come comunione e integrazione

che assume e accoglie la ricchezza dei contributi concreti dei molti soggetti e oggetti in cui si incarna la verità reale.

Perciò unità non in basso, a livello minimale, su un terreno di comune povertà, ma in alto, mirando al massimo, alla pienezza.

Che dire più precisamente della teologia e della sociologia della religione, così come sembrano uscire vestite a nuovo dal nostro convegno?

Mi sembra di poter annotare che la sociologia è stata richiamata a *intensificare* la propria attenzione al dato antropologico. Il presente che essa studia (in quanto «religioso») non è più qualcosa di esteriore soltanto (di istituzionale, si diceva sopra nella prefazione); ma nemmeno ha la mera densità di un'apertura generica e vuota al mistero e al trascendente. In quanto segno di «essenziale e radicale relazionalità» (questo è l'uomo che oggi i sociologi assumono! in questi giorni si è insistito molto su questo aspetto!), l'uomo racchiude *densità* positive e senza limiti, che consentono e stimolano a non aver paura di rifletterci sopra la luce possibile (almeno in quanto possibile!) di verità specifiche conosciute *aliunde*. Non più dunque «ateismo metodologico»? non più «neutralità metodologica»? Non credo che si sia arrivati a questo; ma certamente l'autonomia dello studio sociologico va rispettata anche qualora si tenga conto di luci estranee e diverse. Per la teologia, invece, si è trattato di una provocazione a *universalizzare* coraggiosamente la prospettiva di fede, fino a tradurla, se possibile, in termini di una vera cultura che possa parlare a tutti. Se il rischio di una sociologia che «carica» troppo la densità del presente antropologico per vederci dentro (alla luce di altre fonti) eco e presentimenti o anticipazioni di motivi teologici, è quello di introdurre corpi estranei, il rischio di una teologia che tenta di universalizzare al massimo il dato di fede è quello di estenuare l'originalità e la singolarità di questo dato. Ma senza il coraggio di affrontare i rischi non si riuscirà mai a realizzare interdisciplinarietà effettiva e tanto meno effettiva transdisciplinarietà. La domanda di fondo resta la seguente: la vera specificità si salva solo escludendo? o è possibile valorizzarla proprio anche mediante l'inclusione?

Finora sono rimasto dentro il recinto dei valori formali e di metodo (o meglio di mentalità). Ma credo che la riforma della mens conduca inevitabilmente a cambiamenti anche quanto a *contenuti*. Il come incide anche sul che cosa; alcune vecchie tesi saranno chiamate a presentarsi secondo nuova ermeneutica, a vivere di reinterpretazione. L'esperienza storica insegna.

Rimangono in piedi i problemi da cui siamo partiti: avrà ancora un futuro la religione? il cristianesimo? la chiesa? (la teologia tende a rispondere di sì; ma sa anche che i mutamenti possibili sono così grandi che si può ipotizzare morte e risurrezione, nel senso di un passaggio a tale novità che il vecchio schema o modello potrebbe sparire e fare posto a qualcosa di inedito e di inaspettato). Certamente tutto dovrà avere in futuro il tratto della «mondialità»; molte apparenti universalità di ieri e di oggi risulteranno forse nel segno di una loro provincialità e parzialità, chiedendo superamento. Chissà poi come si disegnerà la nuova etica e la nuova mistica; forse l'una e l'altra appariranno più pertinenti che in passato all'essenza stessa della fede piuttosto che una mera derivazione da essa.

In ogni caso, le scienze umane dovranno approdare più che in passato a risultati di ricchezza positiva escatologica, almeno secondo virtualità di contenuto implicito, e non solo vivere di ricerca e di evidenziazione dell'uomo come «cercatore della verità». E la teologia, a sua volta, dovrà imparare ad assumere al suo interno la dimensione della perenne e progressiva ricerca, oltre ogni pretesa di dogmaticità esaustiva e statica, per contribuire anch'essa allo svolgimento della intenzionalità relazionale dell'uomo in quanto insaziato e insaziabile «cercatore di Dio e della verità». Il confine netto tra tempo ed eternità, tra anelito e conquista, tra ricerca e dogma... dovrebbe cadere. «*Invenire*» e «*quaerere*» si alimentano a vicenda: l'hanno affermato tutti i veri mistici: *cercare per trovare*, ma anche *trovare per cercare* ancora e sempre. La scienza mostri di saper trovare e non solo di cercare; la teologia mostri di saper cercare e non solo di trovare o peggio di «aver trovato» una volta per tutte. Ecco il mio auspicio finale.

Prefazione (<i>L. Sartori</i>)	»	5
Preparazione del convegno	»	9
I Dossier preparatorio: sociologia e teologia di fronte al futuro (<i>G. Capraro</i>)	»	11
1. Il senso di un dibattito	»	12
2. Primo interrogativo: quale futurologia è possibile nella società postmoderna	»	17
3. Secondo interrogativo: Il futuro della religione	»	29
4. Terzo interrogativo: L'ipotesi del post-cristianesimo	»	45
5. Quarto interrogativo: Sfide per la teologia e in particolare per l'ecclesiologia	»	56
II Sintesi ragionata dei Workshop di Trento e di Padova (<i>G. Capraro</i>)	»	73
Celebrazione del convegno	»	87
Introduzione (<i>A. Ardigò</i>)	»	89
I Il confronto fra sociologia e teologia: per una «fondazione» teoretica dal punto di vista sociologico (<i>P. Donati</i>)	»	95
1. Premessa: le figure del confronto	»	95
2. Proviamo a mappare il territorio. Discorso su Dio e discorso sulla società: che cosa possono mai avere in comune? Il confronto o è relazionale o non è	»	100

	3.	Il senso del confronto: possibilità e limiti ..	»	112
	4.	Società e religione: quale futuro?	»	116
	5.	Di fronte al futuro: osservazioni e interrogativi finali	»	119
		Bibliografia	»	124
II		Il confronto tra sociologia e teologia: per una «fondazione» teoretica dal punto di vista teologico (S. Privitera)	»	127
		Premessa	»	127
	1.	La dimensione escatologica della teologia e quella fattuale-descrittiva della sociologia ..	»	128
	2.	Teologia e sociologia in quanto discorso scientifico	»	130
	3.	Orizzontalismo sociologico (relazionalità orizzontale) e verticalismo teologico (relazionalità verticale) della religiosità	»	132
	4.	Il <i>sensus fidei</i> come sedimentazione di un possibile campo operativo comune	»	133
	5.	Il dialogo futuro fra sociologia e teologia ..	»	134
	6.	Sociologia e teologia di fronte al futuro dell'uomo e del mondo: le loro responsabilità etiche	»	136
		Conclusione	»	139
III		Sociologi e teologi a confronto sulle prospettive future (G. Capraro)	»	141
	1.	Le difficoltà del confronto	»	141
	2.	Il futuro della religione	»	143
	3.	La relazionalità del concetto di persona	»	146
	4.	Il futuro della società	»	148
	5.	Il futuro del cristianesimo	»	149
	6.	Il futuro della chiesa	»	150
		Bibliografia	»	151
IV		Commento alle relazioni (C. Cipolla)	»	153
		Bibliografia	»	159
V		Chiesa ed ecclesiologia di fronte al futuro (S. Dianich)	»	161
	1.	Premessa	»	161
	2.	Futuro della scienza e futuro della fede	»	162
	3.	Conseguenze per la coscienza storica della chiesa	»	165

	4. Riflessione teologica su alcune linee di tendenza	»	169
	5. Conclusione	»	177
VI	Commento alla relazione (S. Burgalassi)	»	179
VII	Passaggio al futuro: complessità e comunicazione (I. De Sandre)	»	187
	1. Ipotesi di lavoro e alcune premesse	»	187
	2. Di fronte al futuro	»	192
	3. Futuro tempo complessità	»	201
	4. Valorizzare la complessità, far crescere comunicazione e relazionalità	»	205
	Bibliografia	»	208
VIII	Indagine sugli scenari futurologici presenti nei documenti sinodali della chiesa cattolica (G. Ambrosio)	»	211
	1. Le sfide della chiesa	»	212
	2. Quale rapporto tra la chiesa e le culture? ..	»	216
	3. Quale la relazione tra cristianesimo ed Europa?	»	219
	4. Conclusione	»	221
IX	Futurologia pastorale (P. M. Zulehner)	»	223
	1. Futurologia	»	223
	2. Futurologia e teologia pastorale	»	226
	3. Le grandi sfide	»	231
	4. I molti futuri: criteri per la scelta del futuro auspicato	»	233
	5. Modello di comportamento: consapevolezza e strutture	»	236
	Contributi di approfondimento	»	241
	Sociologi	»	243
I	Oltre il postmoderno (F. Demarchi)	»	243
II	Sociologia e/o teologia (R. Cipriani)	»	247
III	Tra diversità e secolarizzazione (G. Guizzardi)	»	251
IV	I modelli di chiesa fra teologia e sociologia (S. Martelli)	»	255
V	Sull'autonomia relativa della religione (E. Pace)	»	261
VI	Intorno al dialogo fra teologia e scienze sociali (C. Prandi)	»	269
	Teologi	»	275

VII	Sociologia e teologia biblica di fronte al futuro (<i>G. Leonardi</i>)	»	275
VIII	A proposito del volume «Immagini della religiosità in Italia» (<i>A. Marangon</i>)	»	285
IX	La questione del futuro (<i>C. Scilironi</i>)	»	287
X	Etica, luogo di incontro tra sociologia e teologia (<i>G. Trentin</i>)	»	293
XI	Tre ricami forse «inutili» (<i>R. Tura</i>)	»	301
XII	Il punto di vista della storia della chiesa (<i>S. Vareschi</i>)	»	305
	Conclusione (<i>L. Sartori</i>)	»	311

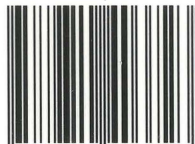
Il confronto tra teologia e sociologia viene proposto nel presente volume attorno alla prospettiva del «futuro», coinvolgendo le due discipline in modo radicale. Il dibattito infatti chiama in causa aspetti metodologici, specifici allo statuto della sociologia della religione e alla interdisciplinarità, pone l'interrogativo su quale futurologia sia possibile nella società postmoderna e, più radicalmente, se per la religione stessa ci sia un futuro in una società sempre più secolarizzata e atea.

Il volume propone anzitutto una visione d'insieme, attraverso un dossier sintetico sullo «status quaestionis», indi una fondazione teoretica dal punto di vista sociologico (P. Donati) e dal punto di vista teologico (S. Privitera). Vengono indicate le prospettive che il confronto sul futuro chiama in causa (G. Capraro), per soffermarsi infine sugli aspetti che più direttamente interessano la religione (con interventi di S. Dianich, G. Ambrosio, P. M. Zulehner...).

L. 45.000

(IVA compresa)

ISBN 88-10-40372-X



9 788810 403723